إيمانويل كانط

الدِّين في حدود مجرَّد العقل

نقله إلى العربيَّة:

فتحي المسكيني

جداول Jadawel

الدِّين
في حدود مجرَّد العقل

إيمانويل كانط

الدِّين
في حدود مجرَّد العقل

نقله إلى العربية:
فتحي المسكيني

Jadawel جداول

الكتاب: **الدِّين في حدود مجرَّد العقل**
المؤلف: **إيمانويل كانط**
نقله إلى العربية: **فتحي المسكيني**

جداول
للنشر والتوزيع
الحمرا ـ شارع الكويت ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: info@jadawel.net
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
شباط/فبراير 2012
ISBN 978-614-418-118-8

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2012 Beirut

فهرس المحتويات

الإهداء

إلى أمّ الزين...

لصبرها

وحلمها

وعقلها

...

مقدمة الترجمة العربية

كانط:

دين العقل الكوني
أو كيف يكون إيمان الأحرار؟

إذا كان ثمّة شيء يحقّ للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين فهو إيمانه العميق بالحرية؛ بأنّه كائن حرّ لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه ومن ثمّ على إعطاء قيمة خلقيّة لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أيّة جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا. وذلك تقديرًا منه بأنّ «ما لا يصدر عن ذات نفسه وحريته، لن يمنحه أيّ عوض عن النقص الذي في خُلُقيّته»[1]. في هذا السياق تحديدًا افتتح كانط تصدير الطبعة الأولى من كتاب **الدين في حدود مجرّد العقل** بالإعلان عن أطروحة مركزية لديه، ألا وهي أنّ «الأخلاق، من جهة ما هي مؤسّسة على مفهوم الإنسان. . . لا تحتاج أبدًا فيما يتعلق بذاتها إلى الدين. . بل هي مكتفية بذاتها»[2]. فما الذي دفع فيلسوف الأخلاق الأكبر إذن إلى تقديم «نظرية فلسفية في الدين»[3]؟ هل توجد حاجة لا يحقّ للأخلاق أن تدّعيها لنفسها رغم اكتفائها بنفسها؟

إنّ الإنسان غالبًا ما يعرف «**كيف**» يفعل في حياته لكنّه لا يعرف «**لأجل**

---

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 3. (ترد الإحالات هنا على ترقيم طبعة الأكاديمية، المثبت في طيات الترجمة العربية).

(2) نفسه.

(3) نفسه، *VI*، 17.

ماذا» يجب عليه أن يفعل[1]. هو يشعر على الدوام بحاجته إلى «غاية» ما، تكون هي غاية الغايات التي يجعلها نصب عينيه في كلّ وجود له على الأرض، غاية تمكّنه من أي يعثر على الخيط الرفيع الذي يربط بين أن يفعل ما «يجب» عليه، وبين نتيجة ذلك الواجب، أي أن يكون «سعيدًا» بوجه ما. ولكن لأنّ الأخلاق لا تساعدنا إلّا على الشطر الأوّل، فإنّ الإنسان محتاج إلى «فكرة» من نوع آخر، «تلبّي حاجتنا الطبيعية لأن نفكّر بالنسبة إلى كلّ نشاطاتنا برمّتها في أيّة غاية يمكن أن يتمّ تبريرها من طرف العقل»[2]. ولكن مع شرط وحيد أنّها لن تكون إلّا غاية حرّة. وحدها «غائية عن حرية»[3] يمكن أن تساعد الإنسان على التفكير في «غاية نهائية لواجباته» أوسع نطاقًا من مجرد واجبه الخلقي، إلّا أنّها «ناتجة عن تلك الواجبات ذاتها»[4].

بذلك يصرّح كانط دونما مواربة: «إنّ الأخلاق إنّما تقود على نحو لا بدّ منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسّع إلى حدّ مشرّع خلقي... في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)»[5].

إنّ أصل حاجة البشر إلى الدين لا يكمن في أيّ نوع من العبودية، بل في قدرتهم الرائعة على الحرية، وبالتحديد حرية المصير، حرية اقتراح غاية نهائية لوجودهم على الأرض، تليق بعقولهم، أي بقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى لسيرتهم الخاصة في تدبير أنفسهم. ومن ثمّة فالحاجة إلى الدين لا تأتي إلى الأخلاق من خارج بل هي «فكرة تنبع من الأخلاق، وليس أساسًا لها»[6]. لا يصبح الإنسان متخلّقًا لأنّه متديّن، بل الأمر بعين الضد: إنّه لا يصبح متديّنًا إلّا لأنّه متخلّق، أي قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته. إنّ حاجة الإنسان

(1) إ. كانط، الدين في حدود مجرد العقل. *VI*، 4.
(2) نفسه، *VI*، 5.
(3) نفسه.
(4) نفسه، *VI*، 6.
(5) نفسه.
(6) نفسه، *VI*، 5.

إلى «**احترام أعظم**» من كلّ أنواع الاحترام الأخرى هو الذي يجعله يفكّر من نفسه في جعل شيء ما «**موضوعًا للعبادة**»[1]. ليست العبادة غير نوع من الاحترام الكبير لكائن يساعد عقولنا على تمثّل أكبر قدر ممكن من الاحترام لأجلّ وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض.

ولكن لماذا يحتاج البشر إلى هذا النوع من الاحترام الأعظم؟ - لأنّ «كلّ شيء، حتى أكثر الأشياء جلالة، إنّما يصغر بين أيدي بني الإنسان، متى ما أخذوا يطبّقون فكرته في استعمالاتهم»[2] العادية. ينبغي إذن أن يكون ثمّة شيء على الإنسان أن «يقدّسه» حتى لا يتحوّل وجوده اليومي إلى آلية كسولة بلا هدف يفتح لها الأفق نحو معنى ما للمستقبل. لكنّ المعضلة الفلسفية التي ينبّهنا إليها كانط هنا هي التالية: كيف نجمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيء ما، وبين إحساسهم الأصلي بالحرية؟

وهو يقترح علينا أن نمشي في هذا السبيل: لا يمكن لأيّ شيء مقدّس أن يكون أهلًا لأن يُعبد إلّا «من حيث إنّ الاحترام الذي يتعلق به ينبغي أن يكون حرًّا»[3]. العبادة الصحيحة ضرب من الاحترام الحرّ لقداسة نابعة من حاجة خلقيّة في طبيعتنا وليس من خوف كسول من المجهول.

من أجل ذلك ليست الفلسفة بالضرورة نقدًا للدين، بل تأصيلًا جذريًّا لإمكانيته الأخلاقية في الطبيعة البشرية بمجردها. ولذلك لا ينفع الدين أن تحميه سلطة الدولة ضدّ حرية التفكير التي تنقده، وبالتالي تعامله وكأنّه في حاجة إلى من يدافع عنه. فإنّ طاعة السلطة هي أمر أخلاقي تمامًا، ولا يُضاف لها أيّ شيء إذا تمّ ربطها بالدين[4].

ولهذا السبب فإنّ دفاع اللاهوتيين عن الدين لا مبرّر له، خاصة إذا ما تمّ

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 6 - 7.
(2) نفسه، *VI*، 7.
(3) نفسه.
(4) نفسه. *VI*، 7.

ضدّ فلاسفة الأخلاق. فاللاهوتي الذي يستعمل الكتاب المقدّس ضدّ منجزات العقل هو لا يريد بذلك سوى «إذلال كبرياء العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها»[1]. و«مثل تلك الشعوب، التي لا تجد في نفسها لا القوة ولا أيضًا الجدّ الكافي للدفاع عن نفسها ضدّ هجمات خطيرة، فتحوّل كلّ ما حولها إلى صحراء، هو سوف ينتهي بالضرورة إلى مصادرة كل تجارب الذهن الإنساني»[2]. وحده دين العبيد يحتاج إلى صحراء داخله أو في أفقه حتى يفرض نفسه على النفس البشرية.

إنّ الفلسفة هي تفكير في معنى الدين «داخل حدود العقل بمجرده» وليس «بإرادة إحداث تغيير في العقائد الإيمانية»[3]. لكنّ الحرص على البقاء داخل «حدود العقل» ليس موقفًا سالبًا، بل هو الأمارة الكبرى والحاسمة على قدرتنا المطلقة على الحرية. أن نبقى في حدود العقل بمجرده يعني أن نرفض أيّ وصاية على طرق تفكيرنا، حتى في مسائل الدين. فإنّ اللاهوت نفسه ينبغي أن تكون له «الحرية الكاملة في أن يذهب في عمله إلى أبعد ما يمكن أن يبلغه»[4]. ولأنّه هو أيضًا لا يستطيع الاستغناء عن العقل، فإنّ «دينًا، يعلن الحرب على العقل من دون تفكّر في العواقب، سوف لن يتمكن مع طول المدة من الصمود أمامه»[5]. هذا هو الدرس المثير للعصور الحديثة.

من أجل ذلك يقترح علينا كانط أن نفتح العقل على الدين والدين على العقل، بحيث نستطيع أن نعتبر أحدهما «دائرة أوسع للإيمان، ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأولى»[6]، يدور كلّ من العقل والدين حول «مركز واحد»، وعلى الفيلسوف أن يكشف النقاب عنه. لكنّ ذلك لا يتسنّى إلّا

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 8.
(2) نفسه، *VI*، 9.
(3) نفسه.
(4) نفسه.
(5) نفسه.
(6) نفسه، *VI*، 12.

لمن قبل بفرضية وجود «**دين عقلي محض**» واعتباره هو «الدين الأصيل»، من أجل أنّه هو «دين العقل المحض»[1]، وليس دين شعب دون آخر، بل هو دين الطبيعة البشرية أو الدين الذي يليق ليس فقط بالجنس البشري بل بالكائنات العاقلة بعامة.

ولذلك فالمشكل هو: كيف نخرج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل؟ من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر، إلى دين عقلي هو كوني لكل الشعوب؟.

ربّما يحمل كل شخص دينين في قلبه، أحدهما عقلي والآخر طقوسي. دين يحكيه وآخر يفكّر فيه. وإنّ أحد رهانات الفلسفة هو أن تجعل الدين الذي يُحكى إلى الأطفال قابلًا للتحوّل إلى مفهومات خلقية في عقولهم، وبالتالي قابلًا للفهم[2].

وبعامة فإنّ المقالات الأربع من الكتاب تعرض علينا على التوالي هذه الأطروحات التالية:

1 - أنّ ثمّة ضربًا من الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية.

2 - أنّه يوجد فينا صراع يقوده مبدأ الخير ضدّ مبدأ الشر من أجل السيادة على الإنسان.

3 - أنّ انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر هو ممكن، وعلينا أن نأمل في أن يؤدي إلى إقامة مملكة الرب على الأرض.

4 - أنّه ينبغي التمييز في خدمة الله بين عبادة صحيحة وعبادة باطلة، أي بين الدين والكهنوت.

لكنّ الغرض العام للكتاب هو ليس شيئًا آخر في نهاية الأمر، على حدّ عبارة كانط، سوى «بيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية»[3].

---

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 12.
(2) نفسه، *VI*، 14.
(3) نفسه، *VI*، 11.

علينا ألّا نفهم هنا من لفظة «الطبيعة الإنسانية» في الإنسان سوى «الأساس الذاتي لاستعمال حريته بعامة»[1]. لا يوجد إنسان شرّير ولا إنسان خيّر، بل فقط «استعمال للحرية» على نحو يجعل الإنسان في سلوكه، «وذلك على نحو كلي، من حيث هو إنسان»، يقبل بمسلمات حسنة أو يقبل بمسلمات سيّئة[2]. ذلك يعني أنّ الطبيعة لا هي أصل الشر ولا هي لها الفضل في الخير الذي في الإنسان. إنّ الإنسان هو وحده مسؤول عن خيره وشره. بذلك لا يمكننا أن نقول إنّ هذا الشر أو هذا الخير «فطري» في الإنسان إلّا في معنى أنّه «كامن في أساسه قبل كل استعمال للحرية»[3]. وحدها الحرية هي مصدر كل ما هو شرّ أو خير فينا. ولأنّ الحرية قدرة كامنة في صلب الطبيعة البشرية فإنّ البحث في دلالة الشر أو الخير هو «بحث أنثروبولوجي» بحيث إنّه «لا يوجد سبب لاستثناء أيّ إنسان من ذلك»، وتحت لفظة إنسان لا ينبغي أن نفهم سوى «الجنس البشري برمته»[4] أو فكرة الإنسانية في شخصنا أو في شخص غيرنا. وهكذا ليس الشر أو الخير أصليًّا فينا إلّا لأنّه «ينتمي إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية»[5]. وذلك يعني بالتحديد أنّ أصل الشر هو الحرية ولا شيء غير ذلك[6]. وهكذا يمكننا أن نقول في الوقت نفسه إنّ الشرّ جذري فينا، لأنّه جزء من الطبيعة البشرية، إلّا أنّنا بوجه ما نحن الذين جنيناه على أنفسنا، لأنّه لا وجود لشرّ أخلاقي من دون حرية[7].

ذلك يعني أنّ الشرّ ليس خبثًا، أي قبولًا بالشر بما هو شرّ. بل هو ناجم فقط عن «هشاشة» الطبيعة الإنسانية: إنّ حواسّنا أو الحيوان فينا أقلّ من اللازم لعقولنا؛ كما أنّ الشيطان فينا أو «العقل الخبيث» هو أكثر من اللازم لحريتنا[8].

---

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 21.
(2) نفسه، *VI*، 21.
(3) نفسه.
(4) نفسه، *VI*، 25.
(5) نفسه، *VI*، 28.
(6) نفسه، *VI*، 31.
(7) نفسه، *VI*، 32.
(8) نفسه، *VI*، 35.

لكنّ الإنسان هو أقلّ وأكثر من ذلك في الوقت نفسه. ولذلك هو كائن أخلاقي بامتياز. إنّه مطالب دومًا بأن يكون «أفضل».

الأفضل ليس قدّيسًا، بل ينطوي على معنى القداسة في واجباته تجاه الإنسانية في شخصه[1]. وعلينا أن نسأل: كيف يمكنني أن أكون إنسانًا أفضل؟

يقول كانط: «هذا أمر لا يمكن أن يتحقق بواسطة **إصلاح** متدرّج، طالما بقي تأسيس المسلمات غير نقيّ، بل ينبغي أن يتحقق عبر ثورة في النوايا التي في الإنسان (عبر انتقال إلى مسلمات القداسة التي في تلك النوايا)؛ وهو لا يستطيع أن يصبح إنسانًا جديدًا، سوى عبر نحو من الولادة الجديدة»[2].

لا يكفي أن نصلح طريقة إحساسنا بميولنا ورغباتنا بل ينبغي القيام بثورة في طريقة تفكيرنا. ولا يكفي أن نصلح أخلاقنا من خارج، بل ينبغي القيام بثورة في طريقة تفكيرنا في استعمال حريتنا. و«حتى الأطفال هم قادرون على رصد حتى أقلّ أثر على خلط الدوافع غير الصحيحة»[3] مع الفعل الموافق لواجبنا. إنّ الضمان الوحيد للحرية هو الاستعداد الخلقي في أنفسنا، والذي لا نجد أفضل طريقة للتعبير عنه سوى العقل. والعقل لا يبشّر ولا ينذر بشيء سوى التنبيه إلى «القداسة الكامنة في فكرة الواجب»[4] من جهة ما هي أمر لا يمكن أن يصدر إلّا عن الحرية. وبالتالي فإنّ «توحيد مفهوم **الحرية** مع فكرة الله، من حيث هو كائن **واجب الوجود**، هو أمر ليس بالعسير في شيء»[5].

يعني ذلك أنّه ليس من الصعب استخراج النواة الخلقيّة التي يتأسّس عليها كلّ دين دون أن يشعر أيّ مؤمن بأنّها غريبة عن إيمانه. وذلك بقدر ما يعمل بعقله الخاص على التمييز بين دين تجاري وأناني، قائم على طلب النعم والخيرات بواسطة مجرد إقامة الشعائر باعتبارها هي الدين كله، وبين دين خلقيّ، كريم

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 46.
(2) نفسه، *VI*، 47.
(3) نفسه، *VI*، 48.
(4) نفسه، *VI*، 49.
(5) نفسه، *VI*، 50، الهامش.

ومتواضع بشكل رائع، هو «دين السيرة الحسنة» فحسب[1]. وعندئذ لن يكون المطلوب هو أن يعرف ماذا يريد الله أن نفعل من أجل أن يعيننا على خلاصنا، بل ماذا يجب علينا أن نفعل من أجل أن نكون «أهلًا» لعونه لنا وأهلًا لذلك الخلاص[2].

لذلك علينا أن نميّز بين «إيمان دغمائي» يقدّم نفسه بوصفه علمًا جازمًا، متكبّرًا، متغطرسًا على غير العالمين، وبين «إيمان متفكّر» يخجل من الانزلاق في أيّ نوع من «الأفكار المفارقة» التي تتخطى حدود عقولنا. وهذه الأفكار المزعومة التي لا سند لها سوى طاقة مريبة على الاستهانة بعقولنا يحصيها كانط في صنوف أربعة:

1 - ادّعاء تجربة باطنية تقود الناس إلى التحمّس المهووس والشطحات، وكأنّها هي لبّ الإيمان، وهو منها براء.

2 - الزعم بوجود تجربة خارجية للمعجزات، وتحويل الدين إلى خرافة.

3 - الجرأة على الانغماس في نزعة إشراقية تتظاهر بأنّ نور العقل البشري يمكن أن ينفذ إلى الأسرار ما فوق الطبيعية.

4 - التجاسر على محاولة الفعل في الطبيعة وصنع المعجزات واستجلاب آثار الرحمة والنعمة الإلهية للبشر بشكل مباشر[3].

صحيحٌ أنّه لا يقود الناس إلى الخرافة مثل «يأس متوحش»[4]، وذلك من استحالة تسديد «دَين الخطيئة» بوصفه «الدَّين الأكثر شخصية»[5] في الضمير العميق للبشر. ولذلك فإنّ الطريق الصحيح إلى الإيمان المتفكّر هو العزم على «تغيير المرء لما بنفسه»[6] مرة واحدة، وذلك من خلال ثورة روحية تخلع

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 51.
(2) نفسه، *VI*، 52.
(3) نفسه، *VI*، 53، الهامش.
(4) نفسه، *VI*، 71.
(5) نفسه، *VI*، 72.
(6) نفسه، *VI*، 73.

الإنسان القديم وتلبس الإنسان الجديد من دون انتظار أيّ عون خارجي عن طبيعتنا. ولأنّ المرء «لا يستطيع أن يُغوي عقله»[1] فإنّه لن يجد أيّ مصدر أصلي لأخلاقه وإيمانه مثل حريته.

لا يحتاج الدين إلى عبيد يستعملون الشعائر دونما فهم لمعناها، في تملّق نسقي للإله الغائب، من أجل نعيم أخروي تمّ تحويله إلى جهاز ابتزاز أخلاقي للفانين على الأرض، بل إلى أحرار يؤمنون بأنفسهم بناءً على ما يمليه العقل بمقتضى الطبيعة البشرية بمجردها. بذلك حتى في الدين «لا أحد يكون عبدًا إلّا الذي يريد وطالما هو يريد أن يكون كذلك»[2]. إنّ الحرية الأخلاقية هي النمط الوحيد لخلاص العبيد من الخرافة. وذلك أنّه «لا يوجد أبدًا أيّ خلاص للبشر إلّا في القبول الأشدّ حميميّة بالمبادئ الأخلاقية الأصيلة في نواياهم»[3]. إنّ الأخلاق مقام مناسب تمامًا للتحرّر من إيمان الخرافة، حيث لا تشترط الكفّارات التي يعوّل عليها أيّ تغيير في وعينا. وحده تغيير وعينا بإمكانه فتح الطريق أمام إيمان استطاع الاستغناء عن أيّ انتظار للمعجزات. ومن يرفض تحرّره بنفسه هو يزاول ضربًا مقيتًا من «الكفر الأخلاقي»[4] بفكرة الله نفسها التي يحملها في عقله: يكفر بما كُتب في قلبه «بقلم العقل» ويعوّل على ما يُحكى له من الخرافات. ذلك بأنّه لا يمكن لأيّ دين أن يعلّم الناس أكثر ممّا يكون ممكنًا «**بالنسبة إلينا**، أي بالنسبة إلى الاستعمال العمومي لعقلنا»[5].

وفي عبارات تذكّرنا بما قاله ابن رشد في مستهلّ **فصل المقال**، ينبّه كانط إلى أنّ «بحثًا في الكتاب المقدّس عن ذلك المعنى الذي يكون في تناغم مع **أقدس** ما يعلّمه العقل، هو ليس فقط مباحًا، بل هو بالحري ينبغي أن يُعتبر بمثابة واجب»[6].

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 77.

(2) نفسه، *VI*، 82.

(3) نفسه، *VI*، 83.

(4) نفسه، *VI*، 84.

(5) نفسه، *VI*، 86.

(6) نفسه، *VI*، 83-84.

ولكن هل يحق لنا فرض دين ما بالقوة؟ هل يحق لسلطة ما أن تكره الناس على الدخول في جماعة أخلاقية أو دينية؟ - إنّ إجابة كانط هي التالية: «ويلٌ للمشرّع الذي يريد أن يحقّق بواسطة الإكراه دستورًا موجّهًا نحو الغايات الأخلاقية!»[1]. على الدولة أن تترك المواطن حرًّا تمامًا في أن يدخل أو لا يدخل في اتحاد أخلاقي مع غيره.

ينبغي التمييز بين مشرّع الجماعة الحقوقية ومشرّع الجماعة الأخلاقية: في السياسة يكون الجمهور هو ذاته واضع الدساتير؛ أمّا في الجماعة الأخلاقية فإنّ الشعب لا يحق له أن يضع المبادئ الأخلاقية[2]. إنّ فكرة الله في عقولنا هي وحدها يحق لها أن تشرّع للجماعة الأخلاقية، ولا يمكن تصوّر جماعة أخلاقية «إلّا بوصفها شعبًا تحت أوامر إلهية. . . وبلا ريب **طبقًا لقوانين الفضيلة**»[3] وليس شيئًا آخر.

وحين تكون القوانين الحقوقية شرعية فإنّ مراعاتها هو «أمر إلهي». ولذلك حين تتمّ معارضة قانون مدني غير مخالف للأخلاق بقانون آخر، «مأخوذ بوصفه إلهيًّا»، فإنّ علينا أن نحكم على هذا القانون الأخير بوصفه قانونًا «منحولًا»[4]. فإنّ الجماعة الأخلاقية هي غير مرئية بالضرورة، من أجل أنّها تتعلق بتشريع باطني. وهي فكرة رائعة لكنّها حين تقع بين أيدي البشر، أي حين تصبح «مؤسسة»[5]، هي تفقد من أصالتها وتتحوّل إلى سياسة خرافة.

من أجل ذلك لا ينبغي أن يكون الدين سوى ضرب من الإيمان العقلي الذي لا يحتاج في تصميمه أو قوّته أو صدقيته إلى أيّ ضمان خارجي. **الإيمان الديني المحض** هو «مجرّد إيمان عقلي يمكن تبليغه إلى أيّ كان بغرض الإقناع؛ في حين أنّ إيمانًا تاريخيًّا مؤسّسًا على الوقائع فحسب، لا يمكن أن يمدّ تأثيره

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 96.
(2) نفسه، *VI*، 98.
(3) نفسه، *VI*، 99.
(4) نفسه، *VI*، 99، الهامش.
(5) نفسه، *VI*، 100.

أبعد ممّا يمكن للأخبار المتعلقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته، أن تبلغ إليه تحت ظروف الزمان والمكان»[1].

ينبغي علينا أن نميّز في أيّ إيمان بين «دين العبادات» الخاضع إلى «قوانين نظامية» ليس لها من صلاحية سوى صلاحية أحكامها المفروضة؛ وبين «مفهوم الدين الخلقي المحض»، النابع من «حاجة العقل» البشري إلى غاية نهائية لمصير البشر على الأرض. ولكن لأنّ العقل البشري واحد، ولأنّ الجنس البشري واحد، فإنّه لا يمكن لنا التفكير إلّا في «**إله واحد**» وبالتالي لا يمكن أن يوجد بالنسبة إلى عقولنا إلّا «دين **واحد**»[2]. وهكذا فإنّ كلّ من يقبل الخضوع إلى «قوانين نظامية لهذا الإله» أو ذاك، فإنّ إيمانه لن يكون سوى «إيمان تاريخي» ولن تكون معرفته ممكنة إلّا «عبر الوحي» المنقول إليه عبر الأجيال. أمّا دين العقل فهو «إيمان عقلي محض» يمكن لأيّ كان أن يبلغ إليه «بواسطة عقلنا الخاص بمجرّده»، وذلك انطلاقًا من أنّ «إرادة الله مكتوبة في قلوبنا على نحو أصلي»، وهو أمر يرغب كلّ «دين نظامي»[3] في التغافل عنه.

مرة واحدة، يجدر بنا أن نسأل أنفسنا: هل نطرح مسائل الدين بحثًا عن «إجابة كلية صالحة بالنسبة إلى كل إنسان، **منظورًا إليه بوصفه مجرد إنسان**»[4] أم خضوعًا لتشريع نظامّي يحرص على الاستمرار التاريخي بأيّ ثمن، ولو كلّفه ذلك التضحية بالمشاعر الدينية نفسها؟

يذهب كانط إلى أنّ الأجدر بنا، من حيث نحن كائنات حرة وعاقلة ومريدة ومستقلة في تقرير مصيرها الأخلاقي، هو «أنّ التشريع الخاص بإرادتنا لا يجب أن يكون إلّا تشريعًا **خلقيًّا** فحسب؛ وذلك أنّ التشريع النظامي (الذي يفترض وحيًا) لا يمكن أن يكون إلّا حادثًا عرضًا، وبما هو تشريع لم يصل إلى كلّ إنسان ولا هو يستطيع أن يصل إليه، هو لن يُعتبَر بالتالي ملزمًا للناس بعامة»[5].

---

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 102-103.
(2) نفسه، *VI*، 104.
(3) نفسه.
(4) نفسه.
(5) نفسه.

كلّ معتقد يستمدّ صلاحيته من سنّة أو وقائع أو أحداث سردية بعينها هو ينتهي إلى التحوّل إلى قرية روحية لا ترقى إلى طموحات الجنس البشري في التوفّر على كرامة كونية أمام نفسه. ولذلك فليس من مستقبل لأيّ نوع من دين الوحي سوى النجاح الكوني في ترجمة هذا الوحي إلى وحي عقلي محض في صلب الطبيعة البشرية بما هي كذلك. ولذلك لا يحقّ لأيّ وحي أن يتعالى على الإمكانات الأصلية في العقل البشري، بل فقط عليه أن يقبل الترجمة الرمزية في لغتها بوصفها هي السقف الأخلاقي لدلالتها بالنسبة إلينا.

إنّ الشيء الوحيد الكوني فينا هو عقولنا من حيث ما تعبّر عن ملكات الطبيعة الإنسانية بمجردها. ولذلك لا يمكن لأيّ دين نظامي أن يدّعي الكونية الصحيحة. فكلّ معتقد يتطلّب تشريعًا نظاميًا هو لا يعبّر إلّا عن عقيدة محلية أو جزئية. وحده الاعتماد على العقل البشري بمجرده يمكن ويحق له أن يحثّ بني البشر أجمعين على الخروج من «إيمان الكنائس» الذي لا يتميّز عن الجماعة السياسية إلى «إيمان الدين المحض» الذي لا يمكن أن يأخذ إلّا شكل الجماعة الأخلاقية. عندئذ «علينا نحن أنفسنا أن نحقّق الفكرة العقلية لهذا النوع من الجماعة»[1] الأخلاقية بعيدًا عن أيّ «قوانين نظامية» تقدّم نفسها على أنّها إلهية، حيث يتمّ «فرض قيد على الجموع بواسطة لوائح كنسية، تحت دعوى نفوذ إلهي»[2]. والحال أنّ «هذه القيود الرهبانية هي في أساسها أفعال لا تبالي بما هي خلقيّ»[3] بل لا تهدف غالبًا إلّا إلى اغتصاب هيبة ما وسلطة ما على تلك الجموع.

ينبغي تعليم الإنسانية أنّه «لا يوجد إلّا **دين** (حق) **واحد**؛ إلّا أنّه يمكن أن يكون ثمّة ضروب كثيرة من **المعتقدات**»[4]. ولذلك ينصحنا كانط بألّا نستعمل عبارة «الدين» حين نخاطب الجمهور، بل فقط أن نكتفي بالإشارة إلى

---

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 105.
(2) نفسه.
(3) نفسه، *VI*، 106.
(4) نفسه، *VI*، 107.

المعتقد[1]: إنّ الإنسان إمّا يهودي أو مسلم أو مسيحي لكنّه في صميمه لا يعتنق الدين بحدّ ذاته. بل «نحن نخلع على أغلب الناس شرفًا كبيرًا بأن نقول عنهم: هم يعتنقون هذا الدين أو ذاك، وذلك أنّهم لا يعرفون أيّ دين ولا تهفو أنفسهم لأيّ دين؛ إنّ الإيمان الكنسي النظامي هو كل ما يفهمونه تحت هذه اللفظة»[2]. كلّ متديّن هو متديّن قرية روحية محدّدة، وليس متخلّقًا بإطلاق.

وهكذا فإنّ حرية المعتقد غالبًا ما يُساء فهمها: إنّ المضطَهد لا يشكو في الحقيقة من أنّه «مُنع من التمسّك بدينه» بل «لم يُسمح له أن يتّبع إيمان كنيسته على نحو عمومي»[3]. وهكذا فإنّ من يسمّى «كافرًا» هو في واقع الأمر مجرّد مؤمن مختلف عنا. وليس يصنّف الناس إلى كفّار ومؤمنين مثل «سلفية **استبدادية (متوحشة)**»[4]. وكل معتقد نظامي يقود في آخر المطاف إلى تصنيف الناس إلى كفار ومؤمنين.

إنّه لا مخرج من الاستبداد الديني إلّا بالتنبيه على وجود «مبادئ خلقية كونية للإيمان»[5] متقاسمة بين العقول كافة، لن تكون العقائد النظامية غير مجرد «تمثيل رمزي» لها. لكنّ ذلك لا يعني أنّ كانط يدعو إلى محاربة العقائد النظامية. بل على العكس من ذلك هو يقصد إلى العمل الدؤوب على تقريب كل دين شعبي من «نظرية خلقية مفهومة للناس كافة» هي وحدها تكون «ذات جدوى». بل هو لا يتردّد في الدفاع عن أيّ إيمان شعبي بأنّه شيء لا يجب التلاعب به قائلًا: «إنّه ليس من الفطنة القضاء عليه لأنّه يمكن أن ينبثق من ذلك إلحادٌ أشدّ خطرًا على الدولة»[6].

ولذلك نجد أنّ كانط يثني على جميع الأديان التي نعرفها بقدر ما تتأوّل

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 108.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه، *VI*، 109.
(5) نفسه، *VI*، 111.
(6) نفسه.

العقائد الإيمانية «من أجل غايات حسنة وضرورية بالنسبة إلى كل الناس»[1]. وفي هذا الصدد بالذات يأتي كلام جميل لكانط عن الإسلام، حيث يقول: «إنّ **المحمّديين** إنّما يعرفون. . . كيف يمنحون وصفَ فردوسهم، المرسوم بكل شهوة حسيّة، معنى روحيًا جدًّا حقًّا»[2]. وذلك أمرٌ مطلوب أخلاقيًّا ويمكن أن يحدث، حسب كانط، «من دون أن نصدم كثيرًا مرة أخرى المعنى الحرفي للإيمان الشعبي»، لأنّ القصد الكبير ليس نقد الدين أو هدمه بل فقط بيان «الاستعداد للدين الخلقي المطمور في صلب العقل البشري»[3].

لا يعني تأويل الكتاب المقدس بشكل خلقيّ العثور على المعنى الوحيد المقصود من قبله، بل فقط فتح المجال أمام «**إمكانية** أن نفهمه على هذا النحو»، وذلك أنّ الغاية الأخيرة من الكتب المقدسة ليس أكثر من «تحسين بني الإنسان وجعلهم أفضل حالًا؛ وهذا الأمر لا يتمّ بشكل تاريخي، لأنّ الإيمان التاريخي هو «ميّت في ذات نفسه» لأنّه مجرد «شهادة» على الإيمان، قد يقوم بها أيّ إنسان من دون أيّ جهد أخلاقي يُذكر[4]. إنّ معرفة الكتاب المقدّس ضرورية جدًّا من أجل تأويله بشكل صحيح؛ لكنّ الدين العقلي المحض هو الطرف الوحيد الذي يمكن أن يقدّم تأويلًا مناسبًا للطبيعة البشرية بعامة، ومن ثمّ هو يصلح بشكل حقيقي للناس كافة. ولذلك فإنّ حرية المعتقد لا تكفي كي يقوم هناك فهم أخلاقي حقيقي للدين؛ بل إنّ «حرية التفكير العمومية» هي الضمان الأكبر لإصلاح أيّ استعمال غير مفيد لعقولنا في مسائل الدين. وهذه الحرية هي مبررة تمامًا ليس فقط للفلاسفة بل حتى لعلماء الدين أنفسهم حتى يكونوا دومًا منفتحين على الرأي الأفضل في فهم أي مسألة ويمكن عندئذ «أن يعوّلوا على ثقة الجماعة في قرارهم»[5].

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 111.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) نفسه، *VI*، 114.

من أجل ذلك يفترض كانط أنّ كلّ خطوة يخطوها الناس من الإيمان الكنسي والدين النظامي إلى الإيمان العقلي المحض هي ليست حيادًا عن الدين الحقّ بقدر ما هي خطوة تقرّب النفوس أكثر فأكثر من ملكوت الله في الأرض[1]، أي من الجماعة الأخلاقية المنشودة وإن كانت محكومًا عليها بأن تبقى دومًا جماعة غير مرئية، لأنّه لا يسعها إلّا العقل بعامة، ولا تطيقها أيّة عقيدة نظامية بعينها. وإنّ الشعار الحقيقي لهكذا جماعة أخلاقية تحت لواء الإيمان العقلي المحض هو فقط «كونيتها». لكنّ الكونية ليست معطى كسولًا للعقول، بل هي ضرب عال ورائع من النضال من أجل ضرب مخصوص من الإيمان المحض يسمّيه كانط تسمية رشيقة، هي «الإيمان الحرّ»، حيث يقول:

«إنّ إيمان الشعائر هو إيمان السُّخرة والأجر *(إيمان المرتزقة، الذليل)*، ولا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه إيمانًا مخلّصًا، لأنّه ليس خلقيًّا. وذلك أنّ الإيمان المخلّص ينبغي أن يكون إيمانًا حرًّا، مؤسّسًا على نوايا من القلب خالصة *(فهو إيمان الحرّ)*[2].

لا يعني الإيمان الحرّ رفضًا لأيّ معتقد بعينه. لأنّه يقع عقلًا ما وراء الإيمان والكفر بهذا الدين أو ذاك. إنّ الإيمان الحرّ لا يحتاج إلى أيّ طقوس حتى يقنع رجال الدين النظامي بجدارته. إنّه يحمل الله في قلبه بوصفه فكرة الخير القصوى الممكنة لنا، والمشرّع الخلقي الباطني النهائي لضمائرنا، نحن الكائنات المتناهية، على الأرض. ولذلك فإنّ عديد المناسك «هي (على مشقّتها) لا تمتلك أيّة قيمة خلقية»[3].

أن نؤمن بشكل حرّ يعني أن نؤمن كالإنسان الحرّ وليس كالمرتزق، أي مثل طلّاب النعيم الأخروي بالتملّق المنظّم للشعائر. وكانط يؤكّد بشكل حادّ على هذه الفكرة: إنّ العقائد النظامية هي كلها قائمة على مجاز تجاري فظيع، بحيث لا يُفهم غالبًا من «الرحمة» الإلهية غير «النعمة» التي تمنحها لهم *(die Gnade*

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 115.
(2) نفسه.
(3) نفسه.

مصطلح يعني تحت قلم كانط «الرحمة» و«النعمة» في الوقت نفسه)، ومن ثمّ يضيع الفرق بين «الخدمة» و«العبادة» على نحو مخجل (*der Dienst* مصطلح يعني لدى كانط «الخدمة» و«العبادة» في الوقت نفسه)، إلى حدّ أنّ اللغات الغربية لا تفرق بينهما إلّا بتنبيه خاص.

وإنّ أبرز تعبير عن حرية الإيمان كونه لا يتمّ من أجل أيّ غاية أخرى غير ذاته. أن يؤمن المرء بشكل حرّ لا يعني سوى «أن يغيّر حياته إلى حياة جديدة مطابقة لواجبه»(1). الإيمان الحرّ ليس «إيمان كفّارة»(2)، لأنّه لا يمكن التكفير عن الذنب بأيّ نوع من الطقوس. إنّ العقل وحده يمكن أن يحرّرنا من أيّ شعور بالذنب. وذلك لأنّه ليس ثمة واجب على الأرض أقدس من سيرة حسنة وفقًا لقوانين الحرية. وهو موقف لا نحصل عليه بالقيود الرهبانية المسرفة بلا جدوى، بل باستعمال حريتنا وطبيعتنا البشرية بشكل مناسب، أي بالاعتماد على «جملة القوة التأمّلية لعقلنا»(3) بمجرده.

لطالما عانى البشر من فقدانهم لنموذج أعلى يعتمدون عليه في خلاصهم. وهم قد بحثوا عنه في كل مكان، إلّا في أنفسهم. وقد آن الأوان ليفهم الإنسان أنّ هذا النموذج ليس سوى فكرة «الإنسانية التي يرضى عنها الله» نفسها، وحسب كانط فإنّ فكرة «ابن الله» المسيحية تستجيب بوجه ما إلى هذا الشرط الأخلاقي(4). إنّ القبول بإمكانية وجود إنسانية يرضى عنها الله هي فكرة عقلية تشير إلى إيمان عقلي صرف، وليس إلى معتقد بعينه. ومن ثمّ لا يتعلق الأمر بمسألة «نعمة» بل بمسألة «سيرة»(5).

وكلّ من يواصل اختزال الدين في إقامة الشعائر ينبغي أن يعلم الأصل السياسي لكل ضرب من الطاعة في مسائل الآخرة. فإنّ «أداء الشعائر» هو عقيدة

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 116.
(2) نفسه.
(3) نفسه، *VI*، 118.
(4) نفسه، *VI*، 119.
(5) نفسه.

نظامية «قد تمّ إدخالها بهدف مصالحة الشعب مع السماء، وإبعاد البلاء عن الدولة»[1]. ما وقع هو نقل مصدر الديون من الأرض إلى السماء. وصار الإيمان تجارة أخروية قائمة على تسديد الديون التي لا يمكن أن يقع تسديدها أبدًا، لأنّها تتعلق بوجودنا بما هو كذلك. ومن ثمّ لا حلّ سوى معاملة الديون على أنّها نعمة إلهية تقتضي منّا الطاعة النهائية لسلطة مستبدّة بكرمها.

لكنّ من يختزل الإيمان في تجارة النعم ينتهي لا محالة إلى التضحية بشرف الطبيعة الإنسانية وكبرياء العقل البشري، نعني قدرته على التشريع لنفسه فيما يجب ولا يجب أن يؤمن به بكل حرية. ولذلك يعتبر كانط أنّ الإيمان الحرفي بأنّ الله يفعل بنا ما يشاء هي بمثابة «القفزة المميتة للعقل البشري»[2]. ماذا يبقى من العقل، وهو أقدس المقدّسات على الأرض، بما هو القوة التي تمكّن البشر من معرفة الله نفسه، إذا نحن ألحقناه بسلطة غريبة عن طبيعتنا تعاملنا كمجرد وسائل لنعمة لا نفقه كنهها؟

إنّ الله يشرّع فينا، ولكن بما فينا من قوة عقلية على التشريع لأنفسنا. وذلك أنّه لا معنى لأيّ ألوهية تعطّل «الاستعداد الخلقي فينا، الذي هو الأساس وفي الوقت نفسه المؤوّل لكل دين»[3]. ولن يوحّد البشر إلّا قدرتهم على التأويل الحرّ لأنفسهم. بل ليس التاريخ غير مسار يتدرّج من التوحيد الموقت تحت راية هذا المعتقد أو ذاك من أجل تحقيق الخير، إلى ضرب أعلى من التوحيد النهائي، حيث «يسود دين العقل آخر المطاف على الكلّ، حيث يكون الله كل شيء في كل شيء..»[4].

ولا يكون الله كلّ شيء لأنّه معبود خارجي تُقام له الشعائر، بل لأنّه أنبل فكرة في أفق أنفسنا، ومن ثمّ أكثر الأفكار العقلية حرية بالنسبة إلينا. ومتى بلغنا إلى الإيمان الحرّ به بوصفه فكرة حرة، يختارها الأحرار طواعية بوصفها الشكل

---

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 120.

(2) نفسه، *VI*، 121.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

الأقصى من مطابقة حياتهم لواجبهم بناءً على قوانين الحرية، «عندئذ يزول الفرق المهين بين **اللائكيين والقساوسة**، فتنبثق المساواة من الحرية الحقيقية»[1]. وعندئذ يسقط الفرق الاستبدادي بين عامة جاهلة وخاصة عالمة، وكلّ من يواصل التعويل على معجم الدين النظامي الذي يحوّل الدين إلى كهنوت والشعب إلى رعية محتاجة إلى حماية من خطر الآخرة على الضمير البشري، هو يؤجّل كلّ تنوير حقيقي من أجل الانتقال نحو عصور الحرية.

بذلك فإنّ الإيمان الحرّ لا يهدف إلى إبطال دين الشعائر أو دين المعتقدات، بل فقط التعامل معه وكأنّه «إرادة حاكم العالم كما أوحيت إليه عن طريق العقل»[2]. ذلك يعني أنّ الأمر لا يتعلق بالفصل بين الإيمان وعدم الإيمان، بل بتصوّرين مختلفين للوحي: هل هو بضاعة عقدية متناقلة بشكل وضعي وتاريخي، أم هو وحي العقل المحض، لأنّه أقدس ما يمكن أن يخطر على بال البشر بعامة؟

لا يخلو أيّ وحي من معانٍ عقلية صرفة. ولذلك ليس مطلوبًا سوى الإنصات إلى ما هو عقلي في كل وحي، وتخريجه بشكل مناسب لطبيعتنا الأخلاقية، أي لحريتنا. إلّا أنّ هذا موقف جليل، و«لا ينبغي انتظاره من ثورة خارجية، تأتي بشكل عاصف وعنيف. . . وحيث إنّ ما يُقترف من الأخطاء عند تأسيس دستور جديد يومًا ما، سوف يتمّ الإبقاء عليه مع الأسف قرونًا طويلة، من أجل أنّه لم يعد يمكن تغييره إلّا عبر ثورة جديدة»[3].

إنّ الإيمان الحرّ موقف أخلاقي باطني خاص بتغيير ما بأنفسنا. ولذلك لا معنى لأيّ عنف ديني بعامة. بين الدين والعنف لا توجد أيّة رابطة ضرورية، اللّهمّ إلّا تحوّل الدين إلى سياسة والإيمان إلى استبداد روحي. وحدها الدولة التي تعامل الدين بوصفه مؤسسة رسمية للطاعة، هي من شأنها أن تحوّل الدين

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 122.
(2) نفسه.
(3) نفسه.

إلى جهاز عنف قابل للاستعمال بين أو ضد الجموع. لكنّ الدين ليس مؤسسة بالضرورة. وحده دين العبادات يقبل هذا النوع من الاستعمال العمومي. وذلك طالما يستخدم الوحي بوصفه جهازًا مفارقًا يمتلك المسؤولون عنه سلطة مرجعية لا مشروطة على غيرهم. ولذلك فإنّ رأي الفلسفة هو أنّ الوحي ليس جهازًا لأحد؛ بل هو الإمكانية الإلهية القصوى الكامنة في عقولنا.

وها هي الأطروحة العالية في تفكير كانط عن الدين: «إنّه في مبدأ الدين العقلي المحض، بما هو وحي ربّاني... يحدث باستمرار في البشر كافة، إنّما ينبغي أن يكمن أساسُ هذا الانتقال إلى نظام جديد للأشياء... يأخذ في التحقق شيئًا فشيئًا بواسطة إصلاح متدرج، بقدر ما يجب ومن جهة ما يجب أن يكون عملًا بشريًّا»[1].

لا معنى لأيّ ثورة دينية طالما أنّها لا تستطيع أن تحدث إلّا في شكل ثورة خارجية، أي في شكل ثورة سياسية. والحال أنّ الثورة على الدولة ليست مشكلًا دينيًّا في شيء؛ إنّها بالأساس مقاومة مدنية لنمط فاسد من الشرعية لا علاقة لها بأيّ إيمان. معارك الدول كلها معارك تتعلق بالشرعية؛ أمّا الجماعة الأخلاقية التي ينشدها أيّ إيمان حرّ فهي في جوهرها ثورة روحية من أجل انتماء غير مرئي، غير قابل للترجمة في أيّ جماعة مدنية إلّا عرضًا.

لذلك ليس «دين العقل الكوني» الذي يصبو إليه كل مؤمن حرّ سوى ضرب من الاستعمال العمومي لحريتنا وفقًا لواجبات أخلاقية نريد لها أن تُعامل بوصفها أوامر إلهية، وبالتالي مقدّسة. أمّا «الدولة الأخلاقية» أي «الدولة الإلهية على الأرض» فهي مطلب بعيد عنا على نحو لامتناه[2].

إنّ معركة التنوير الحقيقي هي تلك التي تناضل من أجل مساعدة الإنسانية على الانتقال المتدرج من «الإيمان النظامي» إلى «الإيمان الحرّ» تحت هدي فكرة «وحدة دين العقل المحض» بين بني البشر، وذلك بناءً على طموح شديد

---

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 122.
(2) نفسه.

إلى بلورة ملامح «قانون دولي للشعوب، يكون كونيًا و**صاحب سلطة**»[1] يجمع «الجنس البشري تحت جماعة مشتركة واحدة وفقًا لقوانين الفضيلة»[2]، مثل ذاك الذي تصبو إليه الدول من أجل تحقيق السلم العالمية.

ومن ثمّ ليس ثمّة بالضرورة صراع بين الإيمان العقلي والإيمان التاريخي. لكنّ كلّ إيمان تاريخي مطالب بالانفتاح على أفق الإنسانية. وهو ما لا تفعله عديد العقائد إلّا مضطرّة. وأفضل مثال على ذلك هو المعتقد اليهودي. فإنّ اليهودية «قد أقصت الجنس البشري برمّته من جماعتها»[3]. وإذا كانت المسيحية تمتاز بشيء رائع واحد فهو طموحها إلى بناء «كنيسة كونية» وذلك «**بإدخال** دين خلقي محض بدلًا عن شعائر قديمة»، قائم على أنّ «الإيمان الجديد غير المرتبط بشرائع الإيمان القديم، ولا بأيّة شرائع بعامة، إنّما ينبغي أن يتضمّن دينًا يكون صالحًا للعالم، وليس لشعب وحيد بعينه»[4].

لا يصلح من الدين إلّا ما يوجبه العقل. ولذلك لا يمكننا أن نقبل من قصة المسيح إلّا «تاريخه العمومي»، ثورته وموته، أمّا «تاريخه السرّي... نعني تاريخ **انبعاثه وصعوده إلى السماء**،... فلا يمكن أن يُستعمل، من دون المساس بمكانته التاريخية، في نطاق دين في حدود مجرد العقل»[5].

ذلك بأنّ الاستعمال العمومي للدين في ظل دولة قانونية لا يحتاج في واقع الأمر إلى أكثر ممّا يوجبه العقل من أشكال الإيمان. ولذلك بخاصة تحتاج كل عقيدة تاريخية إلى علماء دين وإلى «جمهور عالم» يفهمها. أمّا إيمان العقل فهو في غير حاجة إلى أيّ «توثيق، بل هو يبرهن على نفسه بنفسه»[6].

وأمّا الشطحات الصوفية وكلّ أشكال الترهّب والتعصّب والهوس الديني

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 123، الهامش.
(2) نفسه، *VI*، 124.
(3) نفسه، *VI*، 127.
(4) نفسه، *VI*، 126-127.
(5) نفسه، *VI*، 128، الهامش.
(6) نفسه، *VI*، 129.

فهي لا تفعل سوى أن تجعل «عددًا كبيرًا من الناس غير ذي جدوى لهذا العالم»؛ وأمّا المعجزات المزعومة فهي لم تؤد إلّا إلى إرهاق «كاهل الشعوب بقيود ثقيلة تحت تأثير خرافة عمياء»؛ وأمّا السلفية أو الأرثوذوكسية التي تدّعي احتكار تأويل الكتاب المقدس فهي لا تفعل سوى خلق «تراتبية» كاذبة في الفهم وفرضها على «أناس أحرار» ومن ثم فتح الباب أمام الانشقاقات والفتن، وهو بالفعل ما أصاب العالم المسيحي[1].

هاهنا أدّى الاستبداد الديني إلى معاملة الملوك ومعاقبتهم «مثل الأطفال، بواسطة العصا السحرية للتهديد بالخلع من الجماعة، ودفعهم إلى خوض حروب خارجية (صليبية) للقضاء على شعوب الجزء الآخر من العالم... والكره الدموي ضدّ معاصريهم الذين يفكّرون على نحو مغاير، وينتمون إلى نفس المسيحية ذاتها التي تدّعي الكونية»[2].

إنّ العدوّ الحقيقي ضد فكرة الدين ليس العقل بل «عقيدة كنسية استبدادية»[3]. وذلك أنّه من مصلحة العقل، على المستوى المدني، أن يبقى الدين صالحًا على الصعيد الأخلاقي. ولذلك لا يتردد كانط في الدعوة إلى مواصلة استعمال الكتاب المقدس، وبخاصة «ألّا نضعف قيمته عبر هجمات غير مفيدة أو عابثة، ولكن أيضًا من دون أن نفرض على أيّ بشر الإيمان بذلك بوصفه أمرًا مطلوبًا للخلاص»[4].

أمّا المسؤول الأوّل عن حماية الدين فهو الدولة. لكنّ هذه الحماية هي مضاعفة: حماية الكتاب المقدس من تحويله إلى جهاز استبدادي، مسلّط على عقول الناس؛ ولكن أيضًا حماية عقول الناس حتى تستطيع أن تؤمن بذلك الكتاب المقدس إيمانًا حرًّا تمامًا. ولذلك على الدولة ألّا تتدخل في مسائل الضمير، لأنّ المعتقد ليس مشكلًا قانونيًّا تابعًا للشرعية؛ وأن تسمح للبشر بأن

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 130.
(2) نفسه، *VI*، 131.
(3) نفسه.
(4) نفسه، *VI*، 132.

يواصلوا «التطوّر الحرّ للاستعدادات الإلهية لما هو الأفضل للعالم»[1] في أنفسهم.

إنّ الخطير في سياسة الدولة ليس عدم دفع الناس إلى تغيير معتقدهم أو تركهم يعتنقون دينهم الموروث، بل في منع المرء من «أن يقول رأيه الديني على نحو **عمومي**»، لأنّ منع التفكير ذاته هو يعني في الحقيقة «منع المرء من أن يفكّر على نحو مغاير لما قامت هي بضبطه»[2]. لكنّ معركة الإكراه ومنع العقول من التفكير هي معركة خاسرة دومًا. إنّ الدولة في الحقيقة «لا تمنع أحدًا من أن **يفكّر** سرًّا» وبالتالي متى ما سمحت له بذلك «هي لا تمنح أيّة حرية من عندها أبدًا»[3]. وذلك أنّ الذي يريد أن يكون حرًّا، لن يمنعه أيّ مانع، إذ إنّ الحرية هي قدرة عملية جذرية في صلب عقولنا، وليست منّة من أحد. ولذلك لا يفعل الاستبداد في واقع الأمر غير «إعاقة الحرية الخارجية للمعتقد»[4]، في حين أنّ حرية الإيمان الباطنة فهي تظلّ دومًا سليمة تمامًا، ولا يدري أحد متى تنفجر منها حركات متسارعة للحرية.

أمّا الدولة التي تقوم «بإغراء مشاعر الضمير لدى المحكومين» لئن كانت لا تخجل من الإضرار بالحرية المقدّسة للبشر فهي لا يمكن أن تخلق «مواطنين صالحين إلّا بصعوبة»[5]. وليس أكثر مفسدة لحكم ما مثل مواطنة منقوصة تنتهي غالبًا إلى التحوّل إلى تملّق عمومي لسلطة لا يؤمن بشرعيتها أحد. وهكذا بدلًا من «إعطاء الأفيون *(opium)* إلى الضمير»[6]، على الدولة أن تمتنع عن التدخّل في حرية الضمير، وتركها ملكًا خاصًّا للمواطن الحر. لا ينتج أفيون العقائد المستبدة إلّا كفّارًا جدًا.

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 134.
(2) نفسه، *VI*، 133، الهامش.
(3) نفسه.
(4) نفسه.
(5) نفسه، *VI*، 133-134.
(6) نفسه، *VI*، 78، الهامش.

من أجل ذلك لا يجب أبدًا فرض أيّ ضرب من المعتقد على الناس والطمع في إدخال دين جديد عليهم. كل معتقد هو مجرد «تمثيل رمزي يهدف فقط إلى أكبر إحياء للأمل» في البلوغ يومًا ما إلى «ملكوت الرب»[1]. وهكذا فإنّ كل حروب الأديان حمقاء. وذلك أنّها تدافع عن مجرد تمثيلات رمزية باعتبارها هي «التشييد التام للدولة الإلهية» في حين أنّها لا تتورّع عن الحكم على أعدائها بوصفهم سكان «دولة الجحيم»[2]. ولكن «من هو الكافر أو غير المؤمن عندئذ»[3]؟ من يحتاج إلى «ألاعيب تقوية كسولة»[4] وإلى «إيمان مشعوذ»[5] حتى يكون له رجاء في حياة في المستقبل أم من تعلّقت همّته بتمجيد كوني للربّ بمجرّد «دين السيرة الحسنة»[6] فحسب؟

أمّا أنسب طريقة لاستعمال الكتب المقدسة في تخريج الإيمان الحرّ بملكوت الربّ فهي الاستعمال السردي لها من أجل غايات أخلاقية محضة، بوصفها «مثلًا أعلى جميلًا عن عصر خلقي للعالم **منتظَر** بالإيمان ومتحقّق بواسطة إدخال الدين الكوني الحقيقي»، وبالتالي هي «يمكن أن تأخذ أمام العقل دلالتها الرمزية الجيدة»[7]. وحده دين سردي مناسب لعقولنا يمكن أن يكون «**معترفًا** به على نحو عمومي، نعني يُتواصَل ويُتقاسم على نحو كوني»[8]. لا ينبغي أن يكون ثمّة أيّ تناقض بين الشيء المقدّس والشيء الخلقي. ووحده ما هو خلقي يمكن أن يساعد ما هو مقدس على البلوغ السردي إلى الناس وذلك بقدر ما يحرّره من الخرافة ويحوّله إلى قصة جيدة عن إمكانية التألّه في أنفسنا، تساعد البشر على المرور من إيمان الشعائر إلى إيمان الحرية. وإنّه عندئذ فحسب

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 134.
(2) نفسه، *VI*، 135.
(3) نفسه، *VI*، 172.
(4) نفسه، *VI*، 173.
(5) نفسه، *VI*، 180.
(6) نفسه، *VI*، 175.
(7) نفسه، *VI*، 135.
(8) نفسه، *VI*، 137.

تكفّ العبادة عن الظهور في مظهر «وعظ» تجاري بالخلاص وتتحوّل «الصلاة العمومية» إلى ضرب من «الاحتفال الإتيقي»[1].

كثير من الناس يعتقدون أنّ الدين شعور بلغز أو سرّ خفي لا تدركه عقولنا البشرية. لكنّ «المشاعر ليست معارف»[2]. وبالتالي هي لا يمكن أن تكشف لنا عن أيّ سرّ لا نعرفه. وعلى العكس من ذلك فإنّ أصل الدين ليس المشاعر السرية التي تفرّق بين الناس بحسب تباين المعتقدات، بل قدرة البشر على استعمال الحرية بشكل كوني في ما يتخطى كل معارفهم النظرية عن الطبيعة من حولهم. وإنّه من المفيد جدًّا في مسائل الدين أن نعرف أنّ الحرية «ليست سرًّا خفيًّا، لأنّ معرفتها يمكن أن يتمّ تواصلها وتقاسمها مع أيّ كان» وبخاصة أنّها «هي وحدها أيضًا الشيء الذي يقودنا على نحو لا مردّ له إلى الأسرار المقدسة»[3].

كل من يفكّر بطريقة حسنة هو مؤمن بدين العقل. ولا يحتاج إلى أيّ معتقد بعينه حتى يصبح من محبّي الله والراغبين في مرضاته. إنّه «ليس ثمّة واجبات خاصة تجاه الله ضمن دين كوني؛ وذلك أنّ الله لا يمكن أن يتلقى منّا أي شيء؛ فنحن لا نستطيع أن نفعل فيه ولا من أجله»[4]. ليس مشكل الدين متعلقًا بمدى إيماننا بما نظنّ أنّه مقدّس بالنسبة إلينا وحدنا، بل بمدى قابلية ما نؤمن به لأن يكون مفكّرًا فيه بوصفه «يكون أو لا يكون قابلًا للتواصل على نحو كوني»[5] بين البشر كافة. ولن يقبل أيّ دين أن يصبح دينًا كونيًّا إلّا بقدر ما يقبل أن يعبّر عن نفسه من خلال مفاهيم العقل، أي بقدر ما يستطيع التعبير عن نفسه بوصفه «إيمانًا حرًّا»[6] مفتوحًا

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 196، الهامش.
(2) نفسه، *VI*، 138.
(3) نفسه.
(4) نفسه، *VI*، 153، الهامش.
(5) نفسه، *VI*، 155.
(6) نفسه، *VI*، 164.

أمام أيّ كان. ولذلك فإنّ المعرفة المتبحّرة بالكتاب المقدس لا تفيد شيئًا إذا كان رهانها هو إنتاج أكبر مساحة من الهيمنة على أناس «امتلأت رؤوسهم بالعقائد الإيمانية النظامية فصارت عديمة الإحساس بدين العقل أو تكاد»[1]. إنّ رجال الدين المسيحيين مثلًا قد تحوّلوا إلى «موظّفين» كنسيين، يقدّمون أنفسهم على أنّهم «المؤوّلون الوحيدون المخوّلون للكتاب المقدس، بعد أن كانوا اغتصبوا من دين العقل أهليته لأن يكون على الدوام المؤوّل الأعلى له. . . وبهذه الطريقة هم حوّلوا خدمة الكنيسة إلى هيمنة على أعضائها»[2]. لكنّ الهيمنة لا تنتج في مسائل الدين سوى «عبادة العبيد»[3]، وليس إيمان الأحرار. إنّ عبادة العبيد تحوّل الدين في كل مكان إلى وهم وعبادة الله إلى مجرد تعاويذ وطلاسم. ومن ثمّ لن ينقذ الدين الحق من المعتقدات الباطلة سوى «التنوير الحقيقي، فبذلك فحسب تصبح عبادة الله عبادة حرة»[4]. ولذلك بقدر ما يخلو الدين من الحرية هو يتقهقر من حيث لا يدري إلى براثن «الوثنية»[5]، حيث يتمّ الاستغناء في آخر المطاف ليس فقط عن «العقل» بل عن «المعرفة بالكتاب المقدس ذاتها»[6].

كيف نُرجع إلى الدين الأصيل قدرته على الحرية؟ كيف يمكن «إحياء الروح الدينية المحضة»؟ - وحده «الإيمان الحرّ» هو له «قيمة خلقية محضة»، وذلك لأنّه «لا يمكن أن يُغتصب منّا بواسطة أيّ ضرب من التهديد»[7]. إنّ الفضيلة قبل التقوى، والتقوى ليست بدلًا عن الفضيلة، لأنّ القداسة لا معنى لها إذا كانت شيئًا غريبًا عن طبيعتنا، نضطر إلى الخضوع له. بل إنّ التطلّع إلى القداسة ينمّ عن شجاعة ما. ولذلك وحده الكبرياء يمكن أن يكون مقامًا مناسبًا للإيمان الحرّ.

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 162.
(2) نفسه، *VI*، 165.
(3) نفسه، *VI*، 177.
(4) نفسه، *VI*، 179.
(5) نفسه، *VI*، 180.
(6) نفسه.
(7) نفسه، *VI*، 182.

قال كانط: «أمّا دين محمّد فهو يتميّز **بالكبرياء**، إذ بدلًا من المعجزات، هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع»[1].

وعلينا أن نسأل: إلى أيّ حدّ يمكن لشجاعة ما أن تحافظ على حريتها إلى النهاية؟ وهل ثمّة نضج معيّن ينبغي أن تبلغه الشعوب حتى تصبح أهلًا لحريتها؟ يقول كانط: «لا يمكن للمرء أن ينضج لهذه الحرية إذا هو لم يوضع قبلُ في حالة حرية»[2].

هذه الترجمة:

ظهر كتاب إيمانويل كانط **الدين في حدود مجرّد العقل**، أو **الدين في حدود العقل بمجرّده**[3]، لأوّل مرة سنة 1793 لدى نيكولوفيوس[4] في مدينة كونيكسبورغ[5]. وهو مؤلّف من أربعة أجزاء سمّاها كانط بشكل لافت للنظر «مقاطع» أو «قطعًا» (*Stücken*)، وكانت معدّة في أصلها إلى أن تُنشر في شكل مقالات في الصحافة. ولم يتمّ ذلك كما خُطّط له.

وكانت «القطعة» (*das Stück*) الأولى من الكتاب قد نُشرت قبل ذلك وتحت عنوان أصغر هو «**حول الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية**»[6] في كرّاسة أبريل/نيسان 1792 من **المجلة الشهرية البرلينية**. ويبدو أنّ كانط كان يعدّ لنشر «مقطوعاته» أو ورقاته حول الدين في هذه المجلة تباعًا إلّا أنّه تراجع عن ذلك بسبب مشاكل مع الرقابة حول حدود حرية البحث في المسائل الدينية. ومن ثمّ قرّر كانط ضمّ تلك «القطعة» حول الشرّ الجذري إلى ثلاث «قطع» أخرى، حول

(1) إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**. *VI*، 184، الهامش.

(2) نفسه، *VI*، 188، الهامش.

(3) ***Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.***

(4) Nicolovius

(5) Königsberg

(6) ***Über des radikale Böse in der menschlichen Natur***

صراع مبدأ الخير مع الشر، وانتصار مبدأ الخير على الشر، وأخيرًا حول العبادة الصحيحة وعلاقة الدين بالكهنوت. وهو ما شكّل «القطع» الأربع من كتاب **الدين**. ومن ثمّ انتقل كانط من مقاطع عمومية في الصحف إلى مقالات نظرية في كتاب.

وفي سنة 1794 ظهرت طبعة ثانية لم ينقص فيها النصّ في شيء بل جاء محمّلًا بمجموعة أخرى من الملاحظات الرشيقة حول المسائل الدينية، إلّا أنّ النصّ في جملته لم يتغيّر تمامًا، ما خلا بعض التصرّف في التنقيط والرسم. إلّا أنّ السلطات قد بلغ بها الانزعاج إلى حدّ جرّ كانط إلى الالتزام بعدم العودة إلى نشر أيّ كلام على الدين مجدّدًا.

ثمّ توالت طبعات كتاب **الدين** ضمن النشرات المتلاحقة لأعمال كانط. مثلًا نشرة كارل روزنكرانتز في ليبزيج سنة 1838[1]، ونشرة ويلهالم فايشديل[2]، ولكن بخاصة نشرة أكاديمية بروسيا سنة 1907[3]. وهي المعوّل عليها في سائر الترجمات إلى سائر اللغات كالفرنسية[4] أو الانجليزية[5]. لكنّ

(1) Immanuel Kant's Sämmliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosen kranz und Friedrich W. Schubert. 10. Theil. Leipzig 1838: ***Immanuel Kant's Rel igion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft und Streit der Facultäten.*** *S. 1-247.*

(2) Immanuel Kant. Werke in 6 Bäden. Herausgegeben von Wilhelm We ischedel. Band IV: ***Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie.*** *Wiesbaden 1956.S.647-879.*

(3) Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preßubischen Akademie der Wissenschaften. Erste Abteilung: Kant's Werke. Band V I. ***Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die Metaphysik der Streiten.*** *Berlin 1907, 1914, 1961, 1968.S. 1-202.*

(4) تمّت ترجمة أليكسيس فيلوننكو عن طبعة الأكاديمية، والتي تعتمد على الطبعة الثانية لسنة 1794:

Emmanuel Kant, ***la religion dans les limites de la simple raison.*** *Texte présenté, traduit et annoté par Alexis Philonenko. œuvres Philosophiques III. Les derniers Ecrits (Paris: Gallimard, 1986) pp. 11-242.*

(5) Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, ***Religion within the Limits of Reason Alone.*** *New York: Harper and Brothers, 1934/1960.*

الكتاب قد عرف نشرات منفصلة، نذكر منها على سبيل المثال نشرة كارل كيرباخ[1] ونشرة كارل فورليندر[2].

إنّ كثرة الطبعات التي عرفها كتاب الدين، علاوة على طبعتي 1793 و1794، وما بينهما من تفاوت، سواء في التنقيط والرسم، أو في الملاحظات والتعليقات، هي أمارة كبيرة على أنّ النصّ ليس سهلًا لا في المبنى ولا في المعنى، ممّا فتح المجال أمام المقارنات والاجتهادات في تخريج ألفاظه ومعانيه التخريج الأنسب. لكنّ الحلّ الأغلب قد كان اعتماد الطبعة الثانية لسنة 1794 مرجعًا لجميع النشرات والترجمات. ونحن لم نخرج عن هذه القاعدة. فهي آخر صيغة للنص تركها لنا كانط نفسه، لكنّها أيضًا الصيغة الأكمل من حيث المضمون.

بيد أنّه إلى جانب اعتمادنا على طبعة الأكاديمية (المجلد السادس)، التي تعتمد على طبعة 1794 هذه، وهي متاحة بين أيدي التراجم، فقد وجدنا إفادة كبيرة في استعمال نشرة أكثر تداولًا قام بها ردولف مالتر[3]، وهو يعلن بأنّ نشرته هي مواصلة للعمل الذي بدأه كارل كيرباخ على النصّ الكانطي ضمن *المكتبة العالمية*[4]، وإن كان يقرّ بأنّ عمل كيرباخ قد اعتمد على طبعة 1793 في حين أنّه قد جعل من طبعة 1794 أساسًا لنشرته[5]. وأهمّ سمة فيها، وذلك فضلًا عن المعطيات البيبليوغرافية[6] حول أهمّ نشرات كتاب الدين منذ ظهور

(1) Immanuel Kant, ***Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*** *Herausgegeben von Karl Kehrbach. Reclams Universal-Bibliothek (Nr. 1231/32, Leipzig). 1879.*

(2) Immanuel Kant, ***Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*** *Herausgegeben von Karl Vorländer. Philosophische Bibliothek Nr. 45, 3.bis 7. Auflage (1903, 1919, 1922, 1956, 1961).*

(3) Immanuel Kant, ***Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*** *Herausgegeben von Rudolf Malter. Philip Reclam Jun. Stuttgart, 1974a, 2001b.*

(4) Unversalbibliothek

(5) Rudolf Malter, «Nachwort des Herausgebers», in: Immanuel Kant, ***Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*** *Herausgegeben von Rudolf Malter.S 274, 276.*

(6) Ibid. S. 272-275.

القطعة الأولى حول الشر الجذري في إبريل/نيسان 1792، هو أنّ المحقّق قد عقد مقارنات دقيقة بين الطبعات الحاسمة في تاريخ كتاب الدين، ألا وهي:

1 - مقالة الشرّ الجذري في المجلة البرلينية؛

2 - الطبعة الأولى لسنة 1793؛

3 - الطبعة الثانية لسنة 1794؛

4 - طبعة الأكاديمية (المجلد السادس). وهو قد أثبت هذه المقارنات في هوامش نشره بشكل متواتر، على نحو يساعدنا فعلًا على التحقق من الفروق بين الطبعات ومدى تأثيرها على وتيرة النص أو مستوى دلالته أو وجاهة التحويرات التي أدخلها كانط على نصّه من أبريل/نيسان 1792 إلى 1793 إلى 1794، أو تلك التي نعثر عليها في اختيارات محقّق طبعة الأكاديمية جورج ووبرمين[1].

أمّا عن عنوان الكتاب، فإنّ علينا أن نشير إلى وجه الخلاف الذي يمكن أن يظهر حول دلالته. وهي تعود على الأغلب إلى لفظة واحدة هي الصفة «*bloß*»، - وهو وجه من الصعوبة لا يظهر إلّا عند الترجمة، وخاصة إلى اللغة الإنجليزية. فإنّ المترجمين الفرنسيين لم يجدوا صعوبة في الاتفاق حول صيغة واحدة معتمدة، تقرب أن تعني حرفيًا «الدين في حدود العقل البسيط»[2]. أمّا المترجمون الإنجليز فقد خاضوا اجتهادات متواترة في نقل العنوان الألماني وكانوا أكثر اهتمامًا بالتباسه أو على الأقلّ بصعوبته: حيث إنّ لفظة «*bloß*» قد عرفت ترجمات عدة من قبيل «*naked*»[3] - العاري، و«*alone*»[4] - وحده، و«*mere*»[5] - البسيط، وأخيرًا

(1) George Wobbermin

(2) ***La Religion dans les limites de la simple raison.***

(3) Jhon Richardson, ***Religion within the Boundaries of Naked Reason*** *extracts in J.S Beck's* ***The Principles of Critical Philosophy*** *(1798). Revised and reprinted in Richardson's* ***Essays and Treatises*** *(London: William Richardson, 1799), volume 2, pp. 367-422.*

(4) Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, ***Religion within the Limits of Reason Alone.*** *New York: Harper and Brothers, 1934/1960.*

(5) ***Allen*** *W. Wood and George di Giovanni,* ***Religion within the Boundaries of Mere*** *Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.*

«*bare*»[1] - العاري ولكن أيضًا المجرّد معًا. وفي الحقيقة فهذه المعاني مجتمعة موجودة في اللفظ الألماني الذي يعني على أنحاء عدة «العاري» و«الحافي» و«المكشوف» و«المجرّد» و«المتجرّد»، ومن ثمّ معاني «مجرّد» أو «محض»، كما نقول بالعين المجردة أو مجرد كلام أو محض خرافة، وكذلك «وحده»، كما نقول «*bloss deswegen*» - لهذا وحده، الخ.. وإنّما يعود الفضل إلى الترجمة الانجليزية الجديدة التي قام بها فرنار شروتكا بلوهار ونشرها سنة 2009، والتقديم الذي عقده لها ستيفن بالمكويست[2] إلى التنبيه الرشيق إلى المجاز «الثيابي» أو «الكسائي» لعنوان كتاب الدين، حيث إنّ الأمر لا ينحصر في معنى «العقل البسيط» (خطأ التبسيط) أو «العقل وحده» (خطأ الاختزال)، كما وقعت في ذلك الترجمة الانجليزية الكلاسيكية التي قام بها غرين وهودسن (1934، 1960)، التي اختارت صيغة «العقل وحده» (*of Reason alone*) ولكن أيضًا جميع الترجمات الفرنسية، بما في ذلك ترجمة فيلوننكو، المعتمدة مع ذلك بين المختصين، التي اكتفت بصيغة «العقل البسيط» أو «العقل العادي» والسهل واليسير وبالتالي السريع التصديق والبريء والطاهر والساذج أو المفرد (*la simple raison*). وليس هذا ما يبدو من مقصد كانط. علاوة على أنّها تُغفل المجاز «الثيابي» ولا تعبأ به.

أمّا نحن في المصطلح العربي فإنّ صيغة مثل «مجرّد العقل» هي موجودة فعلا تحت قلم الغزالي، ذكرها في غير ما موضع، كما نجد ذلك مثلًا في **تهافت الفلاسفة**[3]. أمّا عبارة مثل «العقل البسيط» فهي لا معنى لها في العربية

(1) Werner S. Pluhar, ***Religion within the Bounds of Bare Reason.*** *Indian apolis: Hackett Publishing Company, 2009.*

(2) انظر معطيات الهامش السابق.

(3) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة ط. 7، 1972، ص 256. قال: «وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم، معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه، ولسنا نعترض على دعواهم، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أنّ الشرع جاء بنقيضه، بل ربما نبيّن في تفصيل الحشر والنشر، أنّ الشرع مصدق له، ولكنّنا ننكر دعواهم، دلالة **مجرد العقل** عليه، والاستغناء عن الشرع فيه.» - وكذلك صيغ أخرى من قبيل: «مجرّد الحسّ» (ص272)، و«... إنما أنكرنا عليهم، من قبل دعواهم معرفة ذلك **بمجرد العقل**» (ص287)

الكلاسيكية، إذ أنّ «البساطة» بالمعنى المتداول في فصاحتنا المعاصرة هي معنى منقول عن اللغات الغربية وليس من بلاغة العرب. أمّا «المجرّد» فهي مثل لفظة «*bare*» في الإنجليزية، إنّها تحتمل بلا مُشاحّة معنيي «مجرّد» و«عاري»: إذ تقول العرب «جرّده ثوبَه ومن ثوبه: عرّاه من ثوبه» و«جرّد الكتابةَ عرّاها من الضبط»، و«خمرة جرداء صافية خالية من الكدر» و«التجريد عند النحاة تعرية الكلمة من العوامل اللفظية»، دون أن ننسى قصيدة النابغة الذبياني في «المتجرّدة».

ولكن ما معنى «مجرد العقل» أو «العقل المتجرّد» أو «العقل العاري» من لباس العقائد التاريخية؟ - يقول كانط: «إنّ الأغشية التي تحتها أوّل الأمر يتشكّل الجنين إنسانًا، ينبغي أن تُنزَع، حتى يمكنه أن يبرز إلى النور. وإنّ الشريط الهادي للتقاليد المقدّسة، بملحقاتها ولوائحها والقيود الرهبانية، الذي قدّم خدمات جيّدة في زمانه، قد صار شيئًا فشيئًا بلا جدوى، بل في نهاية الأمر قيدًا، متى بلغ المرء عمر الشباب»[1].

حين نجرّد أو نعرّي الدين، أي ننزع عنه ملابس العقيدة النظامية، ونكشف عن نواة الإيمان الحرّ الذي يشدّه من الداخل بشكل غير مرئي، عندئذ فقط يمكننا أن نبصر بحقيقته العقلية المحضة بمجردها. التجريد هو تعرية الدين من ملابس العقائد السائدة والمختلفة والكشف عن مفهومه الصرف، أي مفهوم الدين العقلي المحض. بهذا المعنى فالقصد هو بيان الدين العقلي مجرّدًا من كل الشوائب الغريبة عنه، أي مجرّدًا وعاريًا من لباس العقائد الرسمية، والتي لا تعدو أن تكون وسائل خارجية للهيمنة على الضمائر تحت عنوان تخويل مزعوم بحق تأويل الكتاب المقدس حسب مصلحة المؤسسة الكنسية. إنّ القصد هو تجريد الدين بحيث يصبح عاريًا أمام نظر العقل وحده. العاري وحده محض، وبالتالي يمكننا أن نراه بمجرّده داخل «حدود» (أو «تخوم» أو «قيود») عقولنا، وليس باسم أيّ «وهم» يخرج عن نطاق نظرنا البشري، أو يتخطى قدراتنا على إدراكه.

(1) نفسه، إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**: *VI*، 122.

ولكن علينا أن نوضّح معنى أن نبني مفهومًا عن الدين ولكن «داخل حدود العقل». إنّ قصد كانط هو تفادي الرقابة في سعيها إلى تكبيل العقل بقيود خارجة عن طبيعته، ولذلك هو يدافع عن حق العقل المطلق داخل مساحة المعقول التي يمتلكها أن يقول رأيه في معنى الدين. يبدو العنوان متواضعًا، لكنّه يخفي في طيّاته صرامة خاصة.

بقي أن ننبّه الآن إلى هذا المعطى المادي في قراءة الكتاب. إنّ المؤلف قد أثبت ملاحظات في كلا الطبعتين، مميّزًا بينهما بعلامة خاصة، وذكر ذلك في مستهلّ تصدير الطبعة الثانية. إذ أشار إلى ملاحظات طبعة 1793 بعلامة *، أمّا ملاحظات طبعة 1794 فقد دلّ عليها بعلامة +. وهو ما أخذنا به، وما هو معمول به في سائر الترجمات. ولذلك على القارئ العربي أن ينتبه إلى التمييز بين ملاحظات المؤلف أو هوامشه التي أودعها في الطبعة الأولى وتلك التي أثبتها في الطبعة الثانية، وبينها وبين تعليقات المترجم وتوضيحاته.

وأخيرًا، لم تكن ترجمة هذا الكتاب غير سبيل أخرى في البحث عمّا سمّاه كانط ذات مرة «قوتًا جديدًا للعقل»[1]. ولكن أيضًا من أجل أن نقدّم أيضًا لثقافتنا درسًا كونيًا عن «تواضع العقل في دعاويه»[2]. ولذلك علينا أن نذكّر بأنّ التصدّي إلى ترجمة نصوص كانط ليس فسحة فلسفية مأمونة ولا هيّنة؛ بل هي ممّا يتوجّس منه المترجمون في كل اللغات ويخشون الخوض فيه إلّا بعد مران نظري مع فلسفته واستئناس طويل بمفاهيمه وتمرين وجداني على تحمّل أسلوبه في الكتابة، وهو لا يخلو من رطانة وثقل كبيرين، على الرغم من سلاسة معانيه والصرامة النموذجية لتفكيره ودقة تخريجه للمشاكل والعمل الدؤوب على معالجتها في أناة عجيبة ومراس منقطع النظير. ونحن قد وجدنا إفادة كبيرة في أعمال من اهتموا قبلنا في العربية بترجمة نصوص كانط أو تقديم مفهوماته

---

(1) نفسه، إ. كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**: *VI*، 88، الهامش.

(2) نفسه، *VI*، 89، الهامش.

ونظرياته بالعربية، وخاصة عبد الرحمٰن بدوي[1] وعبد الغفار مكاوي[2] وموسى وهبة[3] وغانم هنا[4] وغيرهم. لكنّ العمل كان بالأساس مقارعة مريرة مع اختيارات المترجمين الفرنسيين (أندري ترامسايغس[5] وجيبلان[6] ولكن بخاصة ألكسيس فيلوننكو[7]) والانجليز (الترجمة الكلاسيكية التي أعدّها غرين وهودسن[8] ولكن خاصة الترجمة الجديدة التي أعدّها فرنار بلوهار[9] الذي يمتاز بأنّ اللغة الألمانية هي لغة أمّ بالنسبة إليه[10]).

وذلك ليس فقط لأنّهم قد سبقونا بأجيال في التعامل مع صعوبات النصّ الكانطي المعقّد والشاق جبلّةً وليس اصطناعًا، بل لأنّهم قد بنوا تقاليد في الفهم وفي تأويل كانط ليس من اليسير لأحد من قرّائه المعاصرين ولا من المفيد لهم أن ينكروها أو يغفلوا عن كونها قد صارت جزءًا من إمكانية فهمه اليوم في أيّ لغة غير غربية. ولأنّ الترجمة ربما كانت من أروع السبل للالتحاق بصفوف

---

(1) إمانويل كانط، **الأخلاق عند كانط**، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979. وكذلك: **فلسفة الدين والتربية عند كانط**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.

(2) إمانويل كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**. ترجمه وقدّم له وعلق عليه، الدكتور عبدالغفار مكاوي، الهيئة العامة للكتاب، ط. 2، 1980.

(3) موسى وهبة، **نقد العقل المحض**. دار الإنماء القومي، بيروت، 1988.

(4) إمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم**. ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: 2005. وكذلك: **نقد العقل العملي**، غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: 2008.

(5) E. Kant, ***la religion dans les limites de la raison***/ *Ed. Felix Alcan, Paris, 1913.*

(6) E. Kant, ***la religion dans les limites de la simple raison.*** *Traduction de j. Giben revue par M. Naar: Vrin, «Bibliothèque des textes philosophiques. Poche», 1994.*

(7) Emmanuel Kant, ***la religion dans les limites de la simple raison.*** *Texte présenté, traduit et annoté par Alexis Philonenko. œuvres Philosophiques III. Les derniers Ecrits (Paris: Gallimard, 1986).*

(8) Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, ***Religion within the Limits of Reason Alone.*** *New York: Harper and Brothers, 1934/1960.*

(9) Werner S. Pluhar, ***Religion within the Bounds of Bare Reason.*** *Introduction by Stephen Palmquist. Indian apolis: Hackett Publishing Company, 2009.*

(10) Ibid.p.XI.

الجماعة العلمية العالمية في ميدان الدراسات الكانطية، فإنّ وجاهة فهمنا لنصوصه ومدى نجاحنا في نقلها إلى لغتنا ودرجة تملّكنا لمكتسباته الفلسفية التي صارت جزءًا من العقل البشري في صيغته الحالية، لن تُقاس حقًّا إلّا بمدى انتمائها المقتدر، ترجمة وتأويلًا، إلى تلك الجماعة الكانطية العالمية وليس بفكّ الارتباط السخيف معها.

وفي الختام، يسعدني أن أعبّر عن شكر خاص للصديق يوسف الصمعان، الذي اقترح عليّ ترجمة هذا الكتاب إلى العربية بإلحاح لطيف ومسؤول، وشجّعني أيّما تشجيع على إظهاره إلى الناس في هذا الوقت بالذات، حيث كثر التعصّب وقلّ طلب العقل وانحسر تطوير فنّ الرجاء الحرّ في ثقافتنا. وذلك فضلًا عن أنّ أغلب ما يقتات منه الفكر لدينا قد بات ممّا ندين به صراحة إلى أعمال التراجم.

وإنّ نشر هذا الكتاب اليوم، وذلك لأوّل مرة في لغة الضاد، ما كان ليحصل لولا ما لمسته لدى الصديق يوسف من رغبة صادقة في حثّ المترجم الفلسفي بالعربية على المضيّ قدمًا في مهمّته الجسيمة والإيمان بجدواها وضرورتها، وذلك بما وفّره للمترجم من الإطار المحترف، الذي يجعل الاشتغال بالكتاب الفكري مهنة مرموقة، وليس مهنة شؤم على المؤلفين، وخاصّة بما يتحلى به من إرادة معرفة، تحدوها روح هادئة وعقل كوني، جعلت دار جداول مكانًا بهيجًا لتجمّع ثلّة من المشتغلين بالفلسفة في ربوعنا، لا يجمع بينهم سوى همّ واحد هو محبّة الحكمة باعتبارها ميدانًا مفتوحًا ومتميّزًا لنشر قيم المعرفة وأسباب تربية الإنسان الحرّ وترسيخ معاني التسامح الشجاع، بين الأكفاء في مجتمعات المواطنة، حيث لا تكون الهوية عائقًا ثقافيًّا، بل مقامًا أصيلًا للانتماء النظري والصحّي إلى نادي الإنسانية، بوصفنا أعضاء كاملي العضوية فيها، منتجين للمواقف الفكرية التي صارت تشكّل مستقبلها، وليس مستهلكين نسقيين لماضيها العقائدي.

تونس، 5 يناير/كانون الثاني 2012

تصدير
الطبعة الأولى
(1793)

[VI، 3] إنّ الأخلاق[1]، من جهة ما هي مؤسّسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حرّ، ولكن هو بذلك تحديدًا ملزِم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه. على الأقلّ إنّ الذنب ذنبه، حين يجد حاجة من هذا النوع في نفسه، هي على ذلك ممّا لا يمكن سدّه أو شفاؤه بأيّ شيء آخر؛ وذلك لأنّ ما لا يصدر من ذات نفسه وحريته، لن يمنحه أيّ عِوض عن النقص الذي في خُلُقِيّته[2]. - وهكذا فإنّ الأخلاق لا تحتاج أبدًا فيما يتعلق بذاتها (سواء موضوعيًّا، فيما يخصّ الإرادة أو ذاتيًّا فيما يخصّ الاستطاعة) إلى الدين، بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها. - إذْ من أجل أنّ قوانينها تُلزم عبر الصورة المجردة[3] للشرعية الكلية للمسلمات التي ينبغي أن تؤخذ طبقًا لها بوصفها الشرط الأعلى (غير المشروط هو ذاته) لكل الغايات، فإنّها بعامة لا تحتاج أبدًا إلى أيّ سبب ماديّ لتعيين المشيئة[4] الحرة(*)، أي إلى أيّ غاية، لا من أجل أن تعرف ماذا يكون

(1) die Moral

(2) Moralität

(3) bloss

(4) die Willkür

(*) إنّ الّذين يجدون أنّ أساس التعيين الصوري (للشرعية) عامة، هو، بمجرّده، غير كاف لأن يكون أساسًا للتعيين في مفهوم الواجب، إنّما يقرّون على ذلك بأنّ هذا الأساس لا يمكن =

الواجب [VI، 4]، ولا أن تحضّ على القيام به: بل هي حتى تستطيع ويجب عليها، حين يتعلق الأمر بالواجب، أن تتجرّد من كلّ الغايات. كذا مثلًا أنا لا أحتاج حتى أعرف: هل يجب عليّ، أمام المحكمة، أن أكون صادقًا في شهادتي، أو هل يجب (أو حتى أستطيع) أن أكون مخلصًا عند المطالبة ببعض أملاك[1] الغير التي استُودعت لديّ،- إلى أيّ تساؤل عن غاية ما، يمكنني أن أقترح على نفسي تحقيقها، من خلال تصريحي، مهما كانت تلك الغاية؛ بل على الأرجح، إنّ من يجد أنّه لازال من الضروري، متى طُلب منه الإدلاء بإقرار قانوني، أن يفتّش عن أيّة غاية، هو بعدُ بهذا الأمر امرؤ سافل.

لكن على الرغم من أنّ الأخلاق لا تحتاج في الغرض الذي يخصّها إلى أيّ تمثّل[2] لغاية ما قد ينبغي أن يسبق تعيين الإرادة، فإنّه قد يمكن على ذلك أن تكون لها علاقة ضرورية مع غاية من هذا النوع، طبعًا ليس كما الأمر مع أساس ما، بل كما مع النتائج الضرورية للمسلمات، مأخوذة طبقًا لتلك الغاية. - إذْ من دون أيّ علاقة مع غاية ما، لا يمكن أبدًا لأيّ تعيين للإرادة أن يجد مكانه في

= أن نعثر عليه في حبّ النفس الموجّه نحو **راحة البال** الخاصة. وهكذا فإنّه قد بقي أساسان فقط للتعيين، أحدهما عقلي، نعني **الكمال** الخاص، وأمّا الآخر، الذي هو تجريبي، فهو **سعادة الغير**. - فإذا كانوا من خلال الأوّل لا يفهمون الكمال الخلقي، الذي لا يمكن أن يكون إلّا وحيدًا من نوعه (أي إرادة مطيعة للقانون طاعة لا مشروطة)، إلّا أنّهم بذلك هم سيقعون في الدور [VI، 4]، فإنّهم سوف يقصدون بذلك لا محالة الكمال الطبيعي للإنسان، بقدر ما يكون قابلًا للرفع منه، والذي يمكن أن يوجد الشيء الكثير منه (مثل المهارة في الفنون والعلوم، الذوق، مرونة البدن، الخ..). بيد أنّ هذا ليس حسنًا في كل مرة إلّا بطريقة مشروطة، نعني فقط شريطة أن لا يتناقض استعماله مع القانون الخلقي (الذي هو وحده يحكم بشكل لا مشروط)؛ وبالتالي فإنّ هذا [الكمال] الذي جُعل منه غايةً، لا يمكن أن يكون مبدأ لمفاهيم الواجب. وإنّ هذا يصحّ أيضًا حتى على الغاية الموجّهة نحو سعادة الناس الآخرين. وذلك أنّ فعلًا ما ينبغي أوّلًا أن يُوزَنَ في حدّ ذاته طبقًا للقانون الخلقي، قبل أن يوجَّه نحو سعادة الآخرين. وبالتالي فإنّ هذه المطالبة به هي واجب بطريقة مشروطة، ولا يمكن أن تُستخدَم بوصفها المبدأ الأعلى للمسلمات الخلقية.

(1) Gut

(2) Vorstellung. قد تعني على الأرجح «التقديم» أو «العرض» أيضًا. كما تنبّه إلى ذلك الترجمة الانجليزية الجديدة (بلوهار 2009: 2).

الإنسان، من أجل أنّه لا يمكن أن يوجد دون أن ينتج عنه أيُّ مفعول، وإنّ تمثّل هذا المفعول لابدّ وأن يكون من الممكن تقبّله، إن لم يكن بوصفه أساسًا لتعيين المشيئة الخاصة[1] وبوصفه غاية سابقة في النيّة، فقد يكون بوصفه نتيجة عن تعيينها بواسطة القانون من أجل غاية ما (*finis in consequentiam veniens*)، إذ من دون ذلك، فإنّ مشيئة خاصة، لا تضيف إلى الفعل المقصود أيّ موضوع معيَّن لا موضوعيًّا ولا ذاتيًّا (هي تملكه أو كان يجب عليها أن تملكه)، على الرغم من أنّها تعرف **كيف** ولكن لا تعرف **لأجل ماذا** يجب عليها أن تفعل، هي لا تستطيع أن تكتفي بذاتها. ذلك بأنّه ليس هاهنا من حاجة بالنسبة إلى الأخلاق إلى أيّة غاية حتى تفعل الفعل السديد، بل إنّ القانون، الذي يحتوي على الشرط الصوري لاستعمال [VI، 5] الحرية، هو كاف لها. غير أنّه من الأخلاق إنّما تنتج على ذلك غايةٌ ما؛ إذْ من المستحيل على العقل أن يكون غير مكترث إزاء الطريقة التي بها يمكن أن تقع الإجابة عن السؤال: **ماذا سينبثق عن هذا الفعل السديد الذي هو فعلنا؟** ونحو ماذا نحن يمكننا، متى فرضنا أنّ ذلك ليس في مقدورنا بشكل تام، أن نوجّه نشاطنا كما نحو غاية بعينها، من أجل أن نتفق على الأقلّ مع تلك الغاية؟ إنّ الأمر لن يكون، بلا ريب، سوى فكرة موضوع يحتوي في ذاته، بشكل موحَّد، على الشرط الصوري لكل الغايات، كما يجب أن تكون لنا، (الواجب)، وفي الوقت نفسه على جملة المشروط المتفق مع كلّ تلك الغايات، التي لدينا، (السعادة بحسب ملاحظة ذلك الواجب)، أي فكرة خير أسمى في العالم، هو يفرض علينا، حتى يكون ممكنًا، أن نفترض كائنًا أسمى، أخلاقيًّا، قُدّوسًا وقديرًا، هو وحده الذي يستطيع أن يوحّد بين العنصرين المكوّنين للخير الأسمى؛ لكنّ هذه الفكرة (متى اعتبرناها بشكل عملي) هي ليست على ذلك فكرة فارغة؛ وذلك أنّها تلبّي حاجتنا الطبيعية لأن نفكّر بالنسبة إلى كلّ نشاطاتنا برمّتها في أيّ غاية نهائية يمكن أن يتمّ تبريرها من طرف العقل، إذ لولا ذلك لكانت تلك الحاجة بمثابة عائق أمام تصميمنا الأخلاقي. ولكن،

---

(1) Willkür

وهو الأمر الأهمّ هنا، هذه الفكرة تنبع من الأخلاق، وليس أساسًا لها؛ هي غاية، أن نجعلها لأنفسنا، إنّما يفترض بعدُ ضربًا من المبادئ الأخلاقية. وهكذا لا يمكن للأخلاق أن تكون غير مكترثة إزاء مسألة أن تجعل أو لا تجعل لنفسها مفهومًا عن الغاية النهائية للأشياء (حيث إنّ الاتفاق معها لئن كان لا يزيد من عدد الواجبات، فهو على ذلك يوفّر لها نقطة اتصال مخصوصة لتوحيد كلّ الغايات)؛ وذلك أنّه فقط بواسطة ارتباط الغائية عن حرية مع غائية الطبيعة، التي لا يمكننا أن نستغني عنها، إنّما يمكن للواقع العملي على المستوى الموضوعي أن يتمّ إحداثه. لنفرض أنّ إنسانًا يحترم القانون الخلقي وخطرت له الفكرة (التي يمكنه أن يتحاشاها بصعوبة) المتعلقة بالعالم الذي قد يكون بإمكانه أن يخلقه متى اهتدى على نحو جيّد بواسطة العقل العملي، لو كان يمتلك القدرة على ذلك، وذلك على نحو بحيث ينخرط هو نفسه في ذلك العالم بوصفه عضوًا، فهو ليس فقط سوف يختاره رأسًا، كأنّ تلك الفكرة الخلقية عن الخير الأسمى تحمله في ذاتها، لو كان يملك الخيار في ذلك، بل هو سوف يريد أيضًا أن يوجد عالمٌ ما بعامة، من أجل أنّ القانون الخلقي يريد أن يتحقق أقصى ما يمكن من خلالنا من الخير، حتى ولو رأى نفسه حسب هذه الفكرة قد خاطر بأن يخسر بالنسبة إلى شخصه شطرًا غير يسير من سعادته [VI، 6]، إذ أنّه من الممكن ربما ألّا يستطيع أن يكون مطابقًا لطلب هذه الأخيرة، الذي وضعه العقل شرطًا؛ وبالتالي سوف يشعر بأنّه ملزم لنفسه من جهة العقل بالقبول بهذا الحكم بطريقة غير منحازة تمامًا، كأنّما هو من وضع طرف غريب، ولكن في الوقت نفسه بوصفه حكمه الخاص، بذلك يبرهن الإنسان على الحاجة، الحادثة فيه بشكل خلقي، إلى التفكير في غاية نهائية لواجباته بوصفها ناتجة عن تلك الواجبات ذاتها.

وهكذا فإنّ الأخلاق إنّما تقود على نحو لا بدّ منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسّع(*) إلى حدّ فكرة مشرّع خلقيّ واسع القدرة، خارج عن الإنسان، في

(*) إنّ القضية: الله موجود، إذن يوجد خير أسمى في العالم، إذا كان يجب (كقضية إيمانية) أن=

إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)، التي يمكن ويجب أن تكون الغاية النهائية للإنسان.

* * *

= تنبثق عن الأخلاق فحسب، فهي قضية تأليفية قبلية، هي مع ذلك، متى تمّ القبول بها فقط ضمن علاقة عملية، إنّما تتخطى مفهوم الواجب الذي تتضمّنه الأخلاق (والذي لا يفترض أيّ مادة للمشيئة التحكّمية، بل القوانين الصورية التي من شأنها فحسب) ولا يمكن بذلك أن يتمّ تطويره انطلاقًا منها. **ولكن كيف تكون قضية من هذا النوع ممكنة بشكل قبلي؟** إنّ التوافق مع مجرد فكرة مشرّع أخلاقي لجميع البشر هو بلا ريب متطابق مع مفهوم الواجب بعامة، وفي هذه الحالة فإنّ القضية التي تأمر بهذا التوافق هي تحليلية. لكنّ القبول بوجوده إنّما يقول لنا أكثر من مجرد إمكانية هذا النوع من الموضوع. أمّا مفتاح حلّ هذا الامتحان، بقدر ما أعتقد أنّ لي رأيًا في شأنه، فإنّني لا أستطيع هنا إلّا الإشارة إليه، دون أن أفصّل القول فيه.
إنّ **الغاية** هي دومًا موضوع **تملّك** ما، أي موضوع رغبة مباشرة لامتلاك شيء ما بواسطة الفعل؛ كذلك **فالقانون** (الذي يأمر على نحو عملي) هو موضوع **للاحترام**. وإنّ غاية موضوعية (نعني تلك التي يجب أن تكون لنا) هي غاية مفروضة علينا بما هي كذلك من قِبل مجرد العقل. أمّا الغاية التي تتضمّن الشرط الذي لابدّ منه وفي الوقت نفسه الكافي لكل الغايات الأخرى، فهي **الغاية النهائية**. وإنّ السعادة الخاصة هي الغاية النهائية الذاتية لكل الكائنات العاقلة في العالم (الغاية التي يمتلكها كل كائن منها بحكم طبيعته الخاضعة للموضوعات الحسية، والتي سيكون من الخلف أن نقول إنّه يجب على كل واحد منها أن يمتلكها)، وكل القضايا العملية، التي تتخذ هذه الغاية النهائية أساسًا لها، هي تأليفية، ولكن في الوقت نفسه أمبيريقية. [VI، 7] ولكن أنّ كلّ طرف يجب عليه أن يجعل من **الخير** الأسمى الممكن في العالم **غايةً نهائيّةً** له، فإنّ هذا الأمر هو قضية تأليفية قبلية، بل وقضية عملية موضوعية، مفروضة من قِبل العقل المحض، من أجل أنّها قضية، تذهب فيما أبعد من مفهوم الواجبات في العالم، وتضيف لها نتيجة (مفعولًا ما)، هو غير متضمَّن في القوانين الخلقية، ولا يمكن بالتالي أن يتمّ استخراجه منها بشكل تحليلي. فهذه القوانين تأمر بإطلاق، مهما كانت النتيجة المترتبة عنها، بل هي تلزم بالتجرّد منها تمامًا، حين يتعلق الأمر بفعل مخصوص، ومن ثمّ هي تجعل من الواجب موضوعًا للاحترام الأكبر، وذلك من دون أن تقترح علينا ولا أن تفرض علينا غاية ما (وغاية نهائية)، قد تكون إن صحّ التعبير التوصية التي توصي بها أو قد ينبغي أن تشكّل الدافع على القيام بواجبنا. كلّ البشر يمكنهم أن يجدوا هنا كفايتهم وما يرضيهم، إذا كانوا (كما يجب عليهم) يعتبرون فقط بمثابة القانون ما يأمر به العقل المحض. ما حاجتهم لأنْ يعرفوا مآل نشاطهم الأخلاقي الذي سيؤدّي إليه مجرى العالم؟ إنّه يكفي بالنسبة إليهم أن يقوموا بواجبهم، حتى ولو انتهى كل شيء مع الحياة الأرضية، حتى =

إذا كانت الأخلاق في قداسة قانونها تعترف بموضوع **للاحترام** الأعظم، فإنّها تمثّل على مستوى الدين في [VI، 7] السبب الأعلى الذي ينفّذ هاته القوانين، موضوعًا **للعبادة**[1]، وتظهر في سموّه وعظمته. بيد أنّ كلّ شيء، حتى أكثر الأشياء جلالة، إنّما يصغر بين أيدي بني الإنسان، متى ما أخذوا [VI، 8] يطبّقون فكرته في استعمالاتهم. إنّ الأمر الذي لا يمكن في الحقيقة أن يوضع موضع الشرف إلّا من حيث إنّ الاحترام الذي يتعلق به ينبغي أن يكون حرًّا، إنّما هو مرغَم على أن يقبل بذلك النوع من الأشكال التي لا يمكن للمرء أن يمنحها

= لو أنّه في هذه الحياة ربما لن يتسنّى للسعادة والجدارة أن تلتقيا أبدًا. ولكن لاشكّ أنّه من الحدود التي لا يمكن تفاديها للإنسان وملكته العقلية العملية (وهي حدود ربما كانت موجودة لدى جميع الكائنات العاقلة الأخرى)، أن يشغل باله في جميع أفعاله بالنتيجة التي تنجرّ عنها، حتى يعثر في تلك الأفعال على شيء قد يصلح له بوصفه غاية، ويبرهن أيضًا على صفاء النيّة، ربّ نتيجة هي في التنفيذ (nexu effectivo) في المقام الأخير، لكنّها في التمثّل وفي النيّة (nexu finali) هي في المقام الأول. في هذه الغاية، وعلى الرغم من أنّها مفروضة عليه من قِبل مجرّد العقل، يبحث الإنسان عن شيء يمكن له أن **يحبّه**؛ غير أنّ القانون الذي يدفعه إلى مجرد الشعور **بالاحترام**، ولكن في الحقيقة من دون أن يعترف به بوصفه حاجة، سوف يتوسّع من أجل مرضاته ويقبل بالغاية النهائية الأخلاقية للعقل من بين مبادئ التعيين التي من شأنه، بمعنى أنّ القضية القائلة: اجعل من الخير الأسمى الممكن في العالم غايتك النهائية، هي قضية تأليفية قبلية، تمّ إدراجها من قِبل القانون الأخلاقي ذاته، والتي من خلالها، إن صحّ التعبير، يمتدّ العقل العملي فيما أبعد من القانون الأخلاقي؛ وهو ما صار ممكنًا، من جهة أنّ هذا القانون متعلق بالخاصية الطبيعية في الإنسان القاضية بأنّ عليه أن يتصوّر، فضلًا عن القانون، غايةً ما أيضًا لكلّ أفعاله، (وهي خاصية تجعل منه موضوعًا للتجربة) وهي ليست ممكنة (مثلما هو الحال بالنسبة إلى القضايا النظرية والتي هي في الكرّة نفسها تأليفية قبلية) إلّا من حيث إنّ القضية تتضمّن المبدأ القبلي لمعرفة مبادئ تعيين مشيئة حرة في التجربة بعامة، بقدر ما أنّ هذه الأخيرة، التي تعرض أفعال الخلقيّة في غاياتها، تمنح مفهوم الأخلاق، من جهة ما هي سببيّة في العالم، واقعًا موضوعيًّا، وإن كان عمليًّا فحسب. - بيد أنّه إذا كان يجب أن تكون الملاحظة الأشدّ صرامة للقانون الخلقي [VI، 8] مفكَّرًا فيها بوصفها سببًا لتحصيل الخير الأسمى (بوصفه غاية)، وبما أنّ قوة الإنسان لا تكفي لتحقيق السعادة في العالم باتفاق تام مع كونه أهلًا لأن يكون سعيدًا، فإنّه ينبغي علينا أن نقبل بوجود كائن خلقيّ واسع القدرة بوصفه مهيمنًا على العالم، بفضله يحدث هذا النوع من الاتفاق، أي إنّ الأخلاق تقود على نحو لا مردّ له إلى الدين.

(1) Anbetung

من الاعتبار إلّا بواسطة قوانين الإكراه، وإنّ الأمر الذي ينكشف من نفسه أمام النقد العمومي لكلّ إنسان، إنّما ينبغي أن يُخضع نفسه إلى نقدٍ ما ينطوي على العنف، أي إلى رقابة ما.

ولكن، من حيث إنّ الأمر الذي يقول: عليك أن تطيع السلطة! هو أيضًا أخلاقيّ تمامًا، وأنّ ملاحظته، كما ملاحظة كلّ الواجبات الأخرى، يمكن أن يتمّ ربطها بالدين، فإنّه يليق بمصنّف خُصّص إلى المفهوم الدقيق للدين، أن يقدّم هو ذاته مثالًا عن هذه الطاعة، التي لا يمكن مع ذلك البرهنة عليها عبر الانتباه فقط إلى القانون الخاص بمرسوم[1] واحد في الدولة، والعمى عن مراعاة كل مرسوم آخر، وإنّما فقط عبر الاحترام الموحّد لكلّ المراسيم الأخرى بشكل موحّد. والحال أنّ عالم اللاهوت الذي يقضي في أمر الكتب يمكن أن يُستخدم إمّا بوصفه شخصًا قد صرف همّه إلى السهر على خلاص النفوس فحسب، أو أيضًا إلى السهر على خلاص العلوم؛ القاضي الأوّل هو يقضي فقط بوصفه قسّيسًا أو رجل دين، أمّا الثاني فهو يقضي في الوقت نفسه بوصفه عالِمًا. ومن حيث هو عضو في مؤسسة عمومية، إليها (تحت اسم جامعة ما) قد أوكلت عهدة جميع العلوم تنميةً[2] لها وحمايةً من كلّ ما قد يُضرّ بها، فإنّ عليه أن يحدّ من مزاعم الطرف الأوّل شريطة ألّا تؤدي رقابته إلى أيّ تخريب في ميدان العلوم، وإذا كان الاثنان عالمين في لاهوت الكتاب المقدس، فإنّ الرقابة العليا ينبغي أن تعود بالنظر إلى الطرف الثاني من جهة ما هو عضو في الجامعة ومن الكلية ذاتها التي تمّ تكليفها بدراسة اللاهوت؛ إذ، فيما يخصّ المسألة[3] الأولى (خلاص النفوس)، هما الاثنان قد كُلّفا بخطّة[4] واحدة؛ بيد أنّه فيما يتعلق بالمسألة الثانية (خلاص العلوم) فإنّ اللاهوتيّ، بما هو عالم جامعي، ينبغي أن يحتفظ أيضًا بوظيفة خاصة. أمّا إذا أراد المرء أن يبتعد عن هذه القاعدة، فإنّه سوف

---

(1) Anordnung
(2) Kultur
(3) Angelegenheit
(4) Auftrag

يضطرّ في النهاية إلى أن يبلغ به الأمر إلى ما كان قد بلغ إليه بعدُ (مثلًا في زمن غاليلي)، أعني أنّ العالم اللاهوتي بالكتاب المقدس، ومن أجل إذلال كبرياء العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها، هو سوف يتجرّأ على القيام بغزوات[1] في الفلك [VI، 9] أو في علوم أخرى، على سبيل المثال، في التاريخ القديم للأرض، ومثل تلك الشعوب، التي لا تجد في نفسها لا القوة ولا أيضًا الجدّ الكافي للدفاع عن نفسها ضد هجمات خطيرة، فتحوّل كلّ ما حولها إلى صحراء، هو سوف ينتهي بالضرورة إلى مصادرة كل تجارب الذهن الإنساني.

بيد أنّه في مقابل اللاهوت الخاص بالكتاب المقدس، إنما ثمّة أيضًا في ميدان العلوم لاهوتٌ فلسفي، وهو الخير[2] الذي ائتُمِنت عليه كلية أخرى. ومتى ما بقي فقط داخل حدود العقل بمجرّده، ومن أجل تعزيز قضاياه وتفسيرها، مستخدمًا التاريخ واللغات وكتب الشعوب جميعها، وحتى الكتاب المقدس، ولكن لذاته فحسب، وليس البتة من أجل إدخال هذه القضايا في لاهوت الكتاب المقدس، أو بإرادة إحداث تغيير في العقائد العمومية، فإنّه ينبغي أن تكون لهذا اللاهوت الحرية الكاملة في أن يذهب في عمله إلى أبعد ما يمكن أن يبلغه علمُه؛ وإذا ما ثبت أنّه قد تعدّى حدوده فعلًا، وقام بالتدخّل في لاهوت الكتاب المقدس، وأنّه لا يمكن إنكار حق الرقابة على عالم اللاهوت (منظورًا إليه بوصفه رجل دين فحسب)، طالما أنّ ثمّة شكًّا في شأنه، وبالتالي طالما يعرض السؤال: هل أنّ هذا الشكّ قد حدث بسبب نصّ مكتوب أو بسبب محاضرة عمومية للفيلسوف، فإنّ الرقابة العليا لا يمكن أن ترجع بالنظر إلّا إلى العالم بلاهوت الكتاب المقدس، بوصفه **عضوًا في كليته**، وذلك لأنّ هذا الأخير قد تمّ تكليفه بالسهر على المصلحة الثانية للأمة[3]، نعني ازدهار العلوم، وهو أمر قد أوكل إليه بالقدر نفسه من الصلاحية التي يتمتع بها الطرف الأول.

---

(1) Einbrüche

(2) das Gut

(3) das gemeine Wesen

بلا ريب، إنّ الرقابة الأولى في مثل هذه الحالة، إنّما ترجع بالنظر إلى هذه الكلية، أي كلية اللاهوت، وليس إلى كلية الفلسفة؛ وذلك أنّ تلك الكلية هي وحدها قد فُضِّلت على غيرها بأنحاء معيّنة من التعليم، في حين أنّ هذه إنّما تميل إلى جعل تعاليمها نشاطًا[1] حرًّا ومفتوحًا، ومن هنا فإنّ تلك وحدها يمكن لها أن تنقاد إلى الشكوى من أنّه قد حدث اعتداء ما على حقّها الذي لها دون غيرها. ولكن بقطع النظر عن القرابة بين الصناعتين برمّتهما الواحدة بإزاء الأخرى، وبقطع النظر عن الخوف من مجاوزة الحدود من جهة اللاهوت الفلسفي، فإنّ مثل هذا الشكّ في الاعتداء هو أمرٌ يسهل تفاديه، متى اعتبرنا أنّ هذا العبث[2] لا يتأتى من أنّ الفيلسوف **يستعير** من لاهوت الكتاب المقدس شيئًا ما، من أجل أن يستخدمه في غرض يخصّه؛ (وذلك أنّ هذا اللاهوت لن يرغب هو ذاته في أن ينكر أنّه ينطوي على أشياء عدة يشترك فيها مع تعاليم العقل بمجرّده، وذلك علاوة أيضًا على كثير من المعارف التاريخية أو الدراسات اللغوية، وما يدخل في الرقابة عليها)؛ ومتى افترضنا أيضًا أنّه يستخدم ما يستعيره منه في [VI، 10] دلالة مطابقة للعقل بمجرده، وإن كانت على الأرجح لا تروق للاهوت الكتاب المقدس! بل إنّ ذلك العبث لن يحدث إلّا من جهة ما **يقحم** في ذلك اللاهوت شيئًا ما غريبًا عنه، ومن ثم يريد أن يوجّهه نحو غايات أخرى، غير تلك التي تسمح بها مؤسّستُه. - بذلك لا يمكن للمرء، على سبيل المثال، أن يقول إنّ العالم بالقانون الطبيعي، الذي يستعير عديد التعابير والصيغ الكلاسيكية من القانون[3] الروماني، هو ألحق ضررًا بهذا القانون، حتى ولو كان لا يستعملها بالتحديد، كما يحدث غالبًا، في المعنى نفسه الذي ينبغي أن تأخذه عند مفسّري هذا القانون، وذلك فقط شريطة ألّا يزعم أنّه يجب أن يستخدمها علماء القانون بالمعنى الدقيق أو حتى المحاكم على النحو نفسه الذي ارتآه لها. إذْ، لو لم يكن من صلاحياته ومن حقّه، لكان بإمكاننا أيضًا في

(1) der Verkehr
(2) der Unfug
(3) der Kodex

المقابل أن نتهم العالم بلاهوت الكتاب المقدس أو العالم بالقانون التأسيسي[1] بأنّه يلحق أضرارًا لا تُحصى بملكيّة[2] الفلسفة، من حيث إنّهما، الاثنين، لأنّهما لا يستطيعان الاستغناء عن العقل، وحين يتعلق الأمر بالعلم، عن الفلسفة، هما لابدّ وأن يستعيرا منها أشياء كثيرة، وإنْ كان ذلك بحسب غاية كل منهما ومن الجهة التي تخصّه. بيد أنّه لو كان الرأي عند العالم بلاهوت الكتاب المقدس ألّا يكون له، حيثما يكون ذلك ممكنًا، أيُّ شأن مع العقل في أشياء الدين، فإنّ المرء يستطيع أن يتوقّع بأيسر الجهد من أيّ جانب سوف تكون الخسارة؛ وذلك أنّ دينًا، يعلن الحرب على العقل من دون تفكّر في العواقب، سوف لن يتمكّن مع طول المدة من الصمود أمامه. - بل أنا أجرؤ على وضع هذا الاقتراح: ألا يكون من الجيّد، بعد إتمام التعليم الأكاديمي في لاهوت الكتاب المقدس، أن نضيف له في كل مرة، كنوع من الخاتمة، درسًا خاصًّا حول النظرية الفلسفية المحضة في الدين، (تلك التي تستفيد من كل شيء بما في ذلك من الكتاب المقدس)، يتخذ، على سبيل المثال، بمثابة خيط هادٍ له، هذا الكتاب (أو أيضًا كتابًا آخر، إذا استطاع المرء أن يتوفّر على شيء أفضل منه على نفس الطراز)، وذلك بوصفه أمرًا ضروريًّا ومطلوبًا من أجل التكوين الكامل للممتحنين؟ - ذلك بأنّ العلوم لا تزدهر إلّا عبر الانقسام، وذلك من جهة ما يشكّل كلُّ واحد منها أوّلَ الأمر كلًّا بذاته، وإنّما عندئذ فحسب تتمّ محاولة النظر إليها في وحدتها. وإنّما عندئذ يمكن أن يكون العالم بلاهوت الكتاب المقدس متفقًا مع الفيلسوف، أو أن يعتقد أنّه ينبغي عليه أن يدحضه؛ شريطة أن ينصت إليه. إنّه بذلك فحسب يستطيع عالم اللاهوت أن يكون متسلّحًا مسبقًا ضدّ كل الصعوبات التي يمكن للفيلسوف أن يحدثها له. أمّا أن يجعل منها ألغازًا أو أن يتخرّس عليها بوصفها تتنافى مع الورع والتقوى، فذلك تحوّطٌ[3] بائس لا يُعتدّ به؛ وأمّا أن نخلط بين الاثنين، ومن جهة العالم بلاهوت الكتاب المقدس، أن

(1) statutarisch

(2) das Eigentum

(3) der Behelf

نلقي فقط بعض النظرات الخاطفة بين الفينة والأخرى، فذلك نقصٌ في النفاذ إلى أعماق الأمور(1)، بحيث إنّه لا أحد يعرف [VI، 11] في النهاية وعلى وجه الصحّة كيف يكون عليه أن يسلك إزاء نظرية الدين في جملتها.

من المقالات الأربع التالية، التي سعيت فيها إلى بيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية، التي هي مشوبة باستعدادات خيّرة في جزء منها وباستعدادات شرّيرة في جزئها الآخر، وذلك بتمثّل علاقة مبدأ الخير بمبدأ الشر على شاكلة علاقة بين علّتين فاعلتين قائمتين بذاتهما ومؤثّرتين على الإنسان،- كانت المقالة الأولى قد أُدرجت ضمن **المجلة البرلينية** في العدد أبريل/ نيسان 1792، ولكن بفعل الترابط الوثيق بين مواد هذا الكتاب، الذي يحتوي في المقالات الثلاث المقدّمة الآن، على التحقيق التام والمفصّل لها، فإنّه لا يمكن استبعادها(*).

(1) Gründlichkeit

(*) أنا أعتذر لدى القارئ عن طريقة الرسم التي تختلف في الكراسات الأولى عن طريقتي الخاصة، وذلك بسبب اختلاف الأيدي التي عملت على المسودة، وبسبب ضيق الوقت الذي أُتيح لي للقيام بالمراجعة.

تصدير

الطبعة الثانية

(1794)

[VI، 12] لاشيء قد تغيّر في هذه الطبعة ما عدا إصلاح الأخطاء المطبعية، وبعض التعابير القليلة التي تمّ تحسينها. أمّا الإضافات الجديدة فقد تمّت الإشارة إليها بهكذا علامة + وتمّ وضعها في أسفل النص.

وفيما يخص عنوان هذا العمل (إذْ أنّه قد أُثيرت شكوكٌ أيضًا حول النيّة الخفية للمؤلف)، فأنا سوف أضيف أيضًا هذه الملاحظة: بما أنّ **الوحي**(1) يمكن على الأقلّ أن يتضمّن أيضًا في ذاته **دينًا عقليًّا**(2) محضًا، لكنّ هذا الأخير، على العكس من ذلك، لا يمكن أن يحتوي على العنصر التاريخي(3) لذلك الوحي، فإنّني أستطيع أن أعتبر أحدهما بمثابة دائرة **أوسع** للإيمان، ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة **أضيق** من الأولى (ومن ثمّ ليس كدائرتين توجد الواحدة خارج الأخرى، بل كدائرتين تشتركان في مركز واحد)، وإنّما في داخل الدائرة الأخيرة ينبغي على الفيلسوف، من حيث هو عالم بالعقل المحض (بناءً على مجرّد مبادئ قبلية)، أن يتخذ موقفه، وبالتالي أن يتجرّد من كل تجربة(4). ومن زاوية النظر هذه، أنا أستطيع الآن أيضًا أن أقوم بمحاولة أخرى،

(1) Offenbarung

(2) Vernunftreligion

(3) das Historische

(4) علينا بوجه ما أن «نجرّد» الدين من كل تجربة تاريخية (الدائرة الأوسع من أجل أن نرى نواته العقلية (الدائرة الأضيق). وذلك يعني أن «نجرّد» الدين من «ثوبه» التاريخي حتى نرى «صفاءه» العقلي «العاري». - وهذا هو على الأرجح معنى عنوان الكتاب، كما تنبّه إلى ذلك=

أعني أن أنطلق من أيّ وحي كان، مأخوذًا بما هو كذلك، ومن جهة ما أتجرّد من دين العقل المحض (من حيث ما يشكّل منظمة قائمة بذاتها)، وأن أعتبر الوحي بمثابة **منظومة تاريخية**، هي مجزّأة فقط من حيث المفهومات الخلقيّة، وأن أرى ما إذا كانت هذه المنظومة لا تعود بنا من جديد إلى **المنظومة العقلية** المحضة نفسها للدين، التي لن تكون بلا ريب مستقلة بنفسها من زاوية نظرية (وحيث ينبغي أيضًا أن نذكر الزاوية العملية-التقنية لمنهج التعليم، بوصفها نظرية فنّية)، بل من زاوية عملية - أخلاقية، بحيث تكون كافية بالنسبة إلى الدين الأصيل، الذي لا يوجد، من حيث هو مفهوم عقليّ بشكل قبلي (من شأنه أن يبقى قائمًا بعد تطهيره من كل عنصر أمبريقي)، إلّا تحت هذه العلاقة، فإذا أفلح هذا الأمر، فإنّه سوف يكون [VI، 13] بإمكاننا أن نقول إنّ ما بين العقل والكتاب المقدّس لا ينبغي أن نعثر على مجرّد توافق، بل على ضرب من الوحدة أيضًا، بحيث إنّ من يتّبع أحدهما (تحت هدي المفهومات الخلقية) لن يفوته أن يصادف الآخر وأن يتفق معه. فإذا لم ينجح الأمر على هذا النحو، فإنّ المرء سيكون له إمّا دينان في شخص واحد، وهذا محال، وإمّا أن يكون له دينٌ من جهة و**شعائر** من جهة أخرى، وفي هذه الحالة، بما أنّ الشعائر ليست (مثل الدين) غاية في نفسها وليس لها من قيمة إلّا كونها وسيلة فحسب، فإنّه ينبغي غالبًا أن نخلط بينهما، من أجل الجمع بينهما لبعض الوقت، وذلك لأنّهما مثل الزيت والماء سوف ينفصلان من جديد الواحد عن الآخر، أمّا العنصر الخلقي المحض (دين العقل) فإنّه محكوم عليه بأن يطفو على السطح.

إنّ هذه الوحدةَ أو محاولة البحث عنها هي مهمّة ترجع بالنظر على نحو مشروع تمامًا إلى الباحث الفلسفي في الدين، وليس تدخّلًا في الحقوق الحصرية لعالم اللاهوت المختص في الكتاب المقدس، - هو أمرٌ كنت قد أشرت إليه في

= الترجمة الانجليزية الجديدة (بلوهار ***Pluhar*** 2009: 11) وكذلك المقدّمة التي عقدها ستيفن بالمكويست لهذه الترجمة (ص *VI*، والهامش 1)، حيث نقرأ أنّ الدين العقلي هو جسم «مجرّد» لبس «ثوبًا» تاريخيًّا (دين المعتقدات) ومن الأليق بالعقل أن يعرّيه من ذلك الثوب الخارجي حتى يرى المعدن الكريم «بمجرّده» (الإيمان الحقيقي).

تصدير الطبعة الأولى. ومنذ ذلك الحين أنا قد رصدت هذا الإقرار مذكورًا في كتاب **الأخلاق** الذي وضعه المرحوم ميكايليس[1] (القسم الأول، ص 5-11)، وهو رجل جدُّ متبحّر في الصناعتين، وعثرت عليه مطبّقًا في كل أعماله من دون أن تجد الكلية العليا في ذلك شيئًا من شأنه أن يلحق ضررًا بحقوقها.

أمّا فيما يتعلق بالأحكام أو التقويمات التي صدرت في شأن هذا الكتاب عن أناس جديرين بالاحترام، أكانوا معروفين أو غير معروفين، فإنّني، وبسبب أنّها (مثل كل الكتابات التي تفد علينا من الخارج) لا تبلغ إلى جهاتنا إلّا متأخرة جدًّا، لم أستطع أن آخذها في الاعتبار، كما كنت أتمنّى، وبشكل رئيسي فيما يخصّ **بعض الملاحظات اللاهوتية**[2]، الخ. للسيد ستور[3] ذائع الصيت في توبنغن، الذي قام بالفحص عن هذا العمل بما تعوّد عليه من نفاذ البصيرة، ولكن أيضًا بمثابرة وإنصاف يستحقان أعظم الشكر، وهي تعليقات أنا أنوي بلا ريب أن أردّ عليها، دون أن أجرؤ على الوعد بذلك، يمنعنا عن ذلك ما يسبّبه الكبر من انزعاج وضيق، وبخاصة صعوبة الاشتغال على الأفكار المجردة، - كذلك فإنّ تقويمًا، كالذي نعثر عليه في **الأصداء النقدية الجديدة في غرايفسفالد** (العدد 29)، أنا لا أستطيع أن أتعجّل في الردّ عليه[4] أكثر ممّا تعجّل صاحبه في التصرّف مع الكتاب ذاته. وذلك أنّ هذا الكتاب، حسب حكمه، هو لا يعدو أن يكون شيئًا آخر غير إجابة عن السؤال الذي يُفترض أنّني طرحته على نفسي: «كيف تكون المنظومة الكنسيّة لعلم العقيدة[5] ممكنة في مفهوماتها وقضاياها على مقتضى العقل المحض (النظري والعملي)». - «هذا المبحث هو بذلك لا يهمّ البتّة أولئك الذين لا يعرفون ولا يفهمون النسق (الكانطي) وأقلّ من ذلك أن يرغبوا في التمكّن من ذلك وبالتالي فهو كتاب يمكن أن يُعتبر بالنسبة إليهم [VI،

---

(1) Michaelis

(2) العنوان باللاتينية: Annotationes quaedam Theologicae.

(3) Hrn. D. Storr

(4) abfertigen

(5) Dogmatik

14] بمثابة شيء غير موجود». وها أنا أجيب على ذلك: من أجل أن نفهم هذا الكتاب بحسب مضمونه الجوهري، يكفي أن نتوفّر على الأخلاق المشتركة فحسب، من دون ما حاجة إلى القبول بنقد العقل العملي وأقلّ من ذلك أن نقبل بنقد العقل النظري، وإذا ما تمّت، على سبيل المثال، تسمية الفضيلة، بما هي قدرة على **الأفعال** الموافقة للواجب (بمقتضى الشرعية التي من شأنها) *vertus phaenomenon*، في حين أنّ الفضيلة نفسها، بما هي نيّة[1] ثابتة على القيام بهذه الأفعال عن شعور بالواجب[2] (بسبب طابعها الخلقي)، إنّما تُسمّى *vertus noumenon*، فإنّ هذه التعابير ليست مستخدمة إلّا في باب الأخذ بتقليد المدارس، أمّا الشيء نفسه فهو متضمّن في تعليم الأطفال الأكثر شعبية أو في المواعظ، وهو مفهوم بيسر، وإن كان ذلك من خلال ألفاظ أخرى. آه، لو كنّا نستطيع أن نطلق نفس التقريظ على الأسرار الإلهية المحكية في العقيدة الدينية، تلك التي تُقحَم في التعليم الديني[3] وكأنّما هي شعبيّة تمامًا، إلّا أنّه ينبغي لاحقًا أن تحوّل قبل كل شيء إلى مفهومات خلقيّة، إذا ما كان يجب أن تصبح قابلة للفهم بالنسبة إلى أيّ كان!

كونيكسبورغ، في 26 يناير/كانون الثاني 1794

---

(1) Gesinnung

(2) aus Pflicht

(3) die Katechismen

[VI، 15]

المحتوى

القطعة الأولى: في أنّ مبدأ الشرّ ساكن بجوار مبدأ الشرّ؛ بمعنى عن الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية.

القطعة الثانية: في صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشرّ من أجل السيادة على الإنسان.

القطعة الثالثة: في انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشرّ وإقامة مملكة للربّ على الأرض.

القطعة الرابعة: في العبادة والعبادة الباطلة تحت سلطان مبدأ الخير، أو الدين والكهنوت البابوي.

[17 ،VI]

في النظرية الفلسفية في الدين

القطعة الأولى

[19 ،VI]

القطعة الأولى

في أنّ مبدأ الشرّ ساكن[1] بجوار مبدأ الخير؛ أو حول الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية

أنّ العالم خبيثٌ ولا يُطمأنّ إليه: هي شكوى قديمة قدم التاريخ، بل حتى قدم أقدم فنون الشعر، بل قديمة قدم الأقدم من بين كلّ الأشعار، قدم دين الكهان. كلّها أيضًا تجعل العالم يبدأ بالخير: بالعصر الذهبي والحياة في الفردوس أو بحياة أكثر سعادة، صحبة جماعة من الكائنات السماوية. إلّا أنّها سرعان ما تبدّد هذه السعادة مثل حلم؛ وها هي تعجّل لنا بالسقوط في الشرّ (الشرّ الأخلاقي الذي يجري دومًا على صعيد واحد مع الشرّ الفيزيائي) نكدًا وأذيّةً لنا في سقطة متهاوية[*]: بحيث إنّنا الآن (لكنّ هذا الآن هو قديم قدم التاريخ) نعيش في آخر الأزمان وأنّ اليوم الآخر ودمار العالم هما على الأبواب، وفي بعض جهات هندستان أخذ الناس يمجّدون القاضي ومدمّر العالم روتران[2] (المسمّى أيضًا سيبا[3] أو سيفان[4]) بوصفه هو الآن الإله الذي بيده

(1) Einwohnung. معنى التجاور والسكن معًا أو الاشتراك في المنزل والإقامة والتوطّن في تربة واحدة.

(*) هوراس: «إنّ جيل آبائنا الذي هو أقلّ شأوًا من أجدادنا، قد أنجب فينا أبناءً أكثر شرًّا، وهم سوف ينجبون يومًا ما خلفًا أكثر سوءًا» [باللاتيني في النص].

(2) Ruttren.

(3) Siba

(4) Siwen

مقاليد السلطان، منذ أن تخلّى فيشنو[1]، حافظ العالم، عن المنصب الذي حمّله إيّاه خالق العالم براهما[2]، وأخذ منه التعب منذ قرون.

أحدث عهدًا، وإن كان أقلّ انتشارًا، هو الرأي المضادّ والبطوليّ، الذي لم يجد مكانًا والحق يقال إلّا بين الفلاسفة، وفي عصرنا خصّيصًا بين المربّين: القائل بأنّ العالم [VI، 20] يجري بدون انقطاع في وجهة معاكسة، نعني من سيّئ إلى حسن (وإن كان ذلك على نحو تكاد لا تلحظه العين)، أو على الأقلّ أنّه يمكن العثور على نحو من الاستعداد لذلك في الطبيعة الإنسانية. هذا الرأي هو مع ذلك لم يستقوه بلا ريب من التجربة، إذا كان الكلام يدور حول الخير **الأخلاقي** أو حول الشرّ (وليس حول التمدّن): إذ إنّ تاريخ كلّ العصور سوف يتكلّم ضدّهم بكل قوة؛ بل لا يعدو الأمر أن يكون على الأرجح مجرد افتراض[3] طيّب صاغه أصحاب الخلقيات من سينكا[4] إلى حدّ روسو، يحضّوننا على زرعٍ لا يملّ ولا يفتر لبذرة الخير التي قد تكون كامنة فينا، بقدر ما يمكن للمرء أن يعوّل للقيام بذلك على أساس طبيعيّ في الإنسان. وينضاف إلى ذلك هذا الأمر: بما أنّه ينبغي أن نقبل بالإنسان في طبيعته (أي كما هو مولود في العادة) بوصفه سليمًا من حيث الجسم، فإنّه لا يوجد أيّ سبب يمنع من أن نقبل به أيضًا من حيث النفس بوصفه في طبيعته سليمًا وخيّرًا بالقدر نفسه. أن نهذّب هذا الاستعداد للخير الذي فينا هو أمر من شأن الطبيعة ذاتها أن تيسّره وأن تساعد عليه. «نحن نعاني من شعور يمكن الشفاء منه، وبما أنّ طبيعتنا قد أُحسن إعدادها، فمتى أردنا أن نشفى، هي يمكن أن تساعدنا»[5] كما قال سينكا.

ولكن بما أنّه قد يمكن أن يحدث أنّ المرء قد يكون أخطأ في التجربة المزعومة لكلا الرأيين؛ فإنّ ذلك مدعاةٌ لأنْ نسأل: ما إذا كان الحدّ الأوسط

---

(1) Wischnu
(2) Brahma
(3) Voraussetzung
(4) Seneca
(5) باللاتيني في النص.

بينهما ممكنًا على الأقلّ، نعني: أنّ الإنسان في جنسه[1] لا هو بالخيّر ولا بالشرّير؛ أو هو قد يمكن أن يكون أيضًا، في كل الأحوال، أحدهما بقدر ما هو الآخر، خيّرًا في شطر منه، شرّيرًا في شطره الآخر؟ - لكنّ المرء لا يسمّي إنسانًا ما شرّيرًا من أجل أنّه يقترف أفعالًا قبيحة (مناقضة للقانون)؛ بل من أجل أنّ هذه الأفعال هي على نحو بحيث يمكن أن نستنتج أنّها قائمة فيه على مسلّمات قبيحة[2]. إذ يمكن للمرء أن يرى بالتجربة أفعالًا هي على الحقيقة مناقضة للقانون، وأيضًا (على الأقلّ في ذاتها) هي مناقضة للقانون عن وعي؛ لكنّ المرء لا يمكنه أن يلاحظ المسلمات، ولا حتى في ذاتها دومًا، ومن ثمّ هو لا يستطيع أن يؤسّس الحكم بأنّ مرتكب الجرم[3] هو إنسان شرّير تأسيسًا يقينيًّا بالاعتماد على التجربة. وهكذا ينبغي أن يكون من الممكن أن نستنتج بشكل قبلي من بعض الأفعال القبيحة، بل من فعل قبيح واحد، تمّ عن وعي، مسلّمةً قبيحة هي بمثابة الأساس الذي يستند إليه، ومن هذه المسلمة أن نستنتج في صلب الذات أساسًا كلّيا لجميع المسلمات الخلقيّة القبيحة، هو بدوره يكون هو ذاته مسلّمةً، حتى نسمّي إنسانًا ما شرّيرًا.

ولكن حتى لا يصطدم المرء من أوّل وهلة بعبارة **طبيعة** ويستهجنها، من حيث إنّها عبارة، متى كان يجب أن تدلّ (كما هو معتاد) على النقيض من الأساس الذي تستند إليه الأفعال التي تتمّ عن **حرية**، إنّما توجد في تناقض مباشر مع محمولات من قبيل خيّر **أخلاقيًّا** [VI، 21] أو شرّير؛ فإنّه ينبغي أن نلاحظ: أنّ ما يُفهَم هنا تحت طبيعة الإنسان هو فقط الأساس الذاتي لاستعمال حريته بعامة (تحت قوانين خلقيّة موضوعية)، الذي هو سابق على كل فعل يقع تحت الحواس؛ وهذا الأساس بإمكانه أن يوجد أنّى أراد. لكنّ هذا الأساس الذاتي إنّما ينبغي أن يكون دومًا هو بدوره فعلَ حرية (وإلّا ما كان يمكن لاستعمال أو

(1) Gattung

(2) böse Maximen

(3) der Täter

سوء استعمال مشيئة[1] الإنسان بالنظر إلى القانون الأخلاقي، أن يُنسب إليه، ولا أن يُسمّى الخير ولا الشرّ فيه أمرًا خلقيًّا). بذلك فإنّ أساس الشرّ لا يمكن أن يوجد في أيّ موضوع **معيّن** للمشيئة بواسطة ميل[2] ما، ولا في أيّ منزع طبيعي، بل فقط في قاعدة صنعتها المشيئة لنفسها من أجل استعمال حريتها، نعني في مسلّمة ما. أمّا عن هذه الأخيرة فليس ينبغي الذهاب قدمًا في السؤال عمّا يمكن أن يكون في الإنسان الأساسُ الذاتي للقبول بها وليس على الأرجح بالمسلمة المناقضة. إذ لو أنّ هذا الأساس لم يكن هو ذاته في آخر الأمر مسلمةً، بل كان مجرّد منزع طبيعي، فإنّ استعمال الحرية سوف يمكن أن يُردّ بالكلّية إلى تعيين بواسطة الأسباب الطبيعية: وهذا ما يتناقض مع تلك الحرية. فحين نقول: إنّ الإنسان هو بالطبيعة خيّر، أو، هو بالطبيعة شرّير، فإنّ ذلك لا يعني على الأكثر سوى: أنّه ينطوي على أساس أوّل (هو غير مكشوف لنا)(*) للقبول بمسلمات حسنة أو للقبول بمسلمات سيّئة (مناقضة للقانون)؛ وذلك على نحو كلّي، من حيث هو إنسان، على نحو بحيث هو يعبّر بذلك في الوقت نفسه عن الطابع المميّز لجنسه.

سوف نقول بذلك عن واحد من هذه الطباع (الخاصة بتميّز الإنسان عن الكائنات العاقلة الممكنة الأخرى): إنّه فيه **بالفطرة**[3]؛ ومع ذلك نحن في الأثناء نقرّ على الدوام بأنّ الطبيعة لا هي تتحمّل الذنب عنه (حين يكون شرّيرًا) ولا هي

---

(1) Willkür

(2) Neigung

(*) أنّ الأساس الذاتي الأوّل للقبول بالمسلمات الخلقيّة هو غير مكشوف، يمكننا بعدُ أن نبصر به لأوّل وهلة: وذلك من جهة أنّ هذا القبول هو حرّ، وأنّ أساسه (مثلًا لماذا قبلت بمسلمة سيّئة ولم أقبل بالأحرى بمسلّمة حسنة) ينبغي ألّا يتمّ البحث عنه في أيّ دافع طبيعي، بل دومًا من جديد في مسلّمة ما؛ ومن أجل أنّ هذه الأخيرة هي أيضًا ينبغي أن تتوفّر على الأساس الذي من شأنها، وأنّه خارج المسلّمة لا يجب ولا يمكن لأيّ **أساس لتعيين** المشيئة الحرة أن يُذكَر، فإنّ المرء سوف يرى نفسه مدفوعًا على الدوام من جديد في سلسلة الأسس الذاتية المعيّنة أبعد فأبعد إلى ما لا نهاية، من دون أن يستطيع الوصول إلى الأساس الأول.

(3) angeboren

لها الفضل فيه (حين يكون خيّرًا)، بل إنّ الإنسان ذاته هو صاحبه والمتسبّب فيه[1]. ولكن بما أنّ [VI، 22] الأساس الأوّل للقبول بمسلماتنا الذي ينبغي أن يكمن هو ذاته على الدوام في المشيئة الحرة، لا يمكن أن يكون واقعة، قد يمكن أن تكون معطاة في التجربة، فإنّ الخير أو الشرّ في الإنسان (من حيث هو الأساس الذاتي الأول للقبول بهذه المسلمة أو تلك بالنظر إلى القانون الخلقي) يسمّى فطريًّا فقط في معنى أنّه كامن في أساسه قبل كل استعمال للحرية معطى في التجربة (منذ الشبيبة الأولى وعودًا إلى حدّ الولادة)، ومن ثمّ متمثَّلًا بوصفه حاضرًا في الإنسان في الوقت نفسه مع الولادة: وليس أنّ الولادة هي السبب الأصلي في ذلك.

ملاحظة

إنّ الخلاف بين الافتراضين اللّذيْن تمّ وضعهما سابقًا إنّما يتّخذ أساسًا له القضية الشرطية المنفصلة[2] التالية: **إنّ الإنسان هو** (بالطبع) **إمّا خيّر أخلاقيًّا أو شرّير أخلاقيًّا**. غير أنّه من اليسير أن يخطر ببال كلّ واحد من الناس أن يسأل: ما إذا كان هذا الفصل[3] ينطوي على صحّة ما؛ وما إذا لم يكن بوسع أحدهم أن يذهب إلى أنّ الإنسان هو بالطبع ليس أيّ واحد من الأمرين؛ في حين أنّ طرفًا آخر يمكن أن يقول: إنّه الأمران معًا، أي خيّر في بعض أجزائه، أمّا في البعض الآخر فشرّير. ويبدو أنّ التجربة تؤيّد هذا الحدّ الأوسط بين الطرفين الأقصيين.

بيد أنّه لأمر جدّ هامّ بالنسبة إلى نظرية الأخلاق بعامة ألّا تقرّ بأيّ أشياء خلقيّة وسطيّة، لا في الأفعال (adiaphora) [4] ولا في الطباع الإنسانية، طالما أنّ ذلك ممكن: إذْ في ظلّ مثل هذه الالتباسات سوف تتعرض جميع المسلمات

---

(1) der Urheber

(2) disjunktiv.

(3) Disjunktion

(4) باللاتيني في النص: Adiaphoron مصلح رواقي يعني: «على مسافة متساوية بين الخير والشر». أو الأفعال التي يمكن أو لا يمكن فعلها في نوع من اللامبالاة.

إلى خطر فقدان تعيّنها وثباتها. وقد تعوّد المرء أن يسمّي أولئك المولعين بهذا الشكل الصارم من التفكير (تسمية قد يجب أن تنطوي في نفسها على ضرب من التوبيخ، إلّا أنّها في الواقع وجه من التقريظ): **المتشدّدون**(1)؛ ومن ثّم يمكن للمرء أن يطلق على أضدادهم، اسم **المتساهلين**(2). وهؤلاء هم بذلك إمّا متساهلون من جهة الحياد، ويمكن أن يسمّوا **غير المكترثين**؛ أو من جهة التحالف، ويمكن أن نطلق عليهم اسم **التلفيقيين**(*) (3).

[VI، 23] إنّ الإجابة عن السؤال المفكَّر فيه على طريقة الحلّ المتشدّد(+)

---

(1) Rigoristen. - المتميّزون بالصرامة والتشدّد في تفكيرهم.

(2) Latitudinarier. يستثمر كانط هنا مصطلحًا له دلالة دينية سابقة: أولئك الذين يتساهلون في الخلاص بجعله في متناول الجنس البشري كله.

(3) (*) إذا كان الخير = أ، فإنّ نقيضه المضادّ له هو اللا-خير. وبالتالي فإنّ هذا الأخير هو إمّا نتيجة لمجرد الافتقاد إلى أساس ما للخير = 0، وإمّا نتيجة لأساس موجب للتضاد مع الخير = -أ؛ وفي الحالة الأخيرة فإنّ اللا-خير يمكن أن يسمّى أيضًا الشر الموجب. (وبالنظر إلى اللذة والألم ثمّة حدّ أوسط من هذا النوع، بحيث إنّ اللذة = أ، والألم = - أ، والحالة التي لا تعرُض فيها لا هذه ولا تلك، اللامبالاة = 0). والآن لو أنّ القانون الخلقي في أنفسنا[VI، 23] لم يكن دافعًا لمشيئتنا، فإنّ الخير الخلقي (أي توافق المشيئة مع القانون) سوف = أ، واللا-خير = 0، وهذا الأخير لكونه مجردًا نتيجة لافتقاد الدافع الخلقي سوف = أ x 0. ولكن بما أنّ الدافع فينا هو = أ، فإنّه ينجم عن ذلك أنّ النقص في توافق مشيئتنا معه (= 0) هو ليس ممكنًا إلّا بوصفه نتيجة لتعيين مضادّ بالفعل لمشيئتنا، بمعنى نتيجة **استكراه** من قِبل هذه المشيئة = - أ، بمعنى فقط نتيجة مشيئة شرّيرة؛ وهكذا فبين نيّة سيّئة ونيّة حسنة (المبدأ الباطن للمسلمات)، وهو ما به أيضًا ينبغي الحكم على خلقيّة الأفعال، لا يوجد إذن أيّ حدّ أوسط.

+ إنّ فعلًا قائمًا على لامبالاة من الناحية الخلقية (***adiaphoron morale***) سيكون فعلًا ناتجًا فقط عن قوانين الطبيعة، ومن ثمّ لا يوجد في أيّ علاقة بالقانون الخلقي، بما هو قانون للحرية؛ وذلك أنّه ليس واقعة وبالنظر إليها لا **أمرٌ** ولا **منعٌ** ولا حتى **إذنٌ** (ترخيص شرعي) يمكن أن يحدث أو يكون ضروريًا. [المؤلف]

(+) إنّ الأستاذ شلر (Schiller)، في مقالته المؤلَّفة بيد معلّم قدير (تاليا- Thalia 1793، الجزء الثالث) حول **اللطف والكرامة في الأخلاق**، هو قد استنكر هذه الطريقة في تمثّل الإلزام، كما لو كان يقتضي مزاجًا روحيًا رهبانيًا؛ ومع ذلك فإنّه يمكنني، بما أنّنا متفقان على المبادئ الأكثر أهمية، ألّا أسجّل في هذا الأمر أيضًا أيّ وجه من الاختلاف بيننا؛ شريطة أن نفلح في جعل كلّ منّا مفهومًا لدى الآخر. - أنا أقرّ طواعية: أنّني لا أستطيع أن أجعل اللطف مشاركًا=

إنّما تتأسّس على الملاحظة الهامة بالنسبة إلى الأخلاق: أنّ حرية المشيئة[1] هي على جبلّة مخصوصة تمامًا [VI، 24] بحيث إنّها لا يمكن أن تتعيّن بواسطة أيّ دافع على القيام بفعل ما، **إلّا أن يكون الإنسان قد قبل به في مسلّمته**، (أن يكون قد اتّخذه قاعدة كلية، يريد أن يسلك بحسبها)؛ فإنّما بذلك فقط يمكن لدافع ما، مهما كان، أن يوجد باشتراك مع العفوية المطلقة للمشيئة (للحرية). ومع ذلك فإنّ

= **في مفهوم الواجب**، بسبب مكانته الكريمة (Würde). وذلك لأنّه ينطوي على ضرورة لا مشروطة، واللطف يوجد في تناقض مباشر مع ذلك. إنّ روعة القانون (الشبيه بقانون سيناء) إنّما تبعث على المهابة (ليس الرهبة التي تصدّنا، ولا الإغراء الذي يستدعينا إلى المألوف) التي توقظ **احترام** الأدنى لسيّده، ولكن، في هذه الحالة، بما أنّ هذا السيّد يوجد في صلب أنفسنا، فإنّ ما يتمّ إيقاظه هو **الشعور بالجليل** الذي في مصيرنا الخاص، وهو أمر يفتننا أكثر من أيّ شيء جميل. – لكنّ الفضيلة، أي النيّة المؤسّسة بثبات التي تدعونا إلى القيام بالواجب على نحو دقيق، إنّما هي أيضًا في نتائجها أكثر **إحسانًا** من كلّ ما يمكن أن تحقّقه الطبيعة أو الفن في العالم؛ وإنّ الصورة الباهرة للإنسانية، المقدّمة في هذه الهيئة التي من شأنها، تسمح تمامًا بهذا الموكب من **النعم** (*Grazien*)، التي هي، على ذلك، تقف على مسافة محترمة، طالما أنّ موضوع الكلام هو الواجب. ولكن لو تمّ النظر إلى النتائج اللطيفة (anmutig) التي من شأن الفضيلة أن تنشرها في العالم، لو وجدت منفذًا إلى كل مكان، فإنّ العقل الذي تقوده الأخلاق، عندئذ، سوف يجرّ ملكة الحسّ (بواسطة قوة المخيلة) إلى اللعبة. إنّه فقط بعد قهر الجبابرة إنّما أصبح هرقل موساجات (*Musaget*)، ربّ عمل كانت أخواته الطيّبات قد خشينه ونكصن دونه. إنّ صاحبات فينيس أورانيا (Venus Urania) هن أخوات ماجنات في أثر فينيس ديون (Venus Dione)، ما إن تقحم نفسها في الأمور المتعلقة بتعيين الواجب وتريد أن تعطي الدوافع لذلك. – والآن لو سأل المرء عمّا يكون الموقف **الجمالي**، وبعبارة أخرى، [VI، 24] ما هو **المزاج** الخاص بالفضيلة، هل شجاعٌ وبالتالي **مرحٌ**، أو محدودبٌ قلقًا ومطروحٌ أرضًا؟ يكاد يكون الجواب شيئًا لا ضرورة له. هذا المزاج الأخير هو أقرب إلى روح العبيد فهو لا يستطيع أن يحدث من دون أن يضمر **كراهية** خفيّة للقانون، أمّا القلب المرح في **الامتثال** لواجبه (وليس في سهولة **الاعتراف** به) فهو أمارة على خلوص النيّة الفاضلة، حتى في **التقوى**، التي لا تتمثّل في تعذيب النفس لدى مرتكب الخطيئة التائب (والذي هو أمر ملتبس وليس هو في العادة غير لوم باطني على الإخلال بقواعد التعقّل) بل في التعهّد الراسخ بأن نفعل في المستقبل على نحو أفضل، الذي ينبغي، متى تأيّد بالعاقبة الحسنة، أن يحقّق مزاجًا مرحًا للروح، من دونه لا يكون المرء على يقين أبدًا من أنّه **اكتسب محبّة** الخير، بمعنى قد قبل به في مسلّمته.

(1) Freiheit der Willkür

القانون الخلقي هو لذاته في حكم العقل، نحو من الدافع، ومن يجعل منه مسلمته إنّما هو خيّر **أخلاقيًا**. والآن إذا كان القانون، فيما يخصّ فعلًا متعلقًا به، هو مع ذلك لا يعيّن مشيئة أحدهم، فإنّه ينبغي لدافع آخر، مضاد له، أن يمارس تأثيرًا على تلك المشيئة؛ وبما أنّ هذا الأمر هو، بفضل افتراضنا، لا يمكن أن يحدث إلّا من جهة ما يقبل الإنسان بهذا الدافع (وبالتالي أيضًا مخالفة القانون الخلقي) في مسلمته (وفي هذه الحالة يكون إنسانًا شرّيرًا)، فإنّ نيّته بالنظر إلى القانون الخلقي لن تكون لا مبالية أبدًا (لن تكون أبدًا لا واحد من الطرفين، لا حسنة ولا سيئة).

كذلك هو لا يمكن أن يكون في بعض الأجزاء خيّرًا أخلاقيًا، وفي الوقت نفسه شرّيرًا في البعض الآخر. فإذا كان في بعض الأمور خيّرًا، فذلك يعني أنّه قد قبل بالقانون الخلقي في مسلّمته؛ أمّا إذا وجب أن يكون في البعض الآخر شرّيرًا، وكان القانون الخلقي للامتثال للواجب واحدًا وكلّيًا، فإنّ المسلمة المتعلقة بذلك سوف تكون كلية، ولكن في الوقت نفسه جزئية فقط، وهو ما يتناقض(*).

[VI، 25] أن نمتلك النية الأولى أو الأخرى بمقتضى الطبيعة بوصفها هيئة فطرية لا يعني هنا أيضًا أنّها غير مكتسبة من طرف الإنسان الذي ينطوي عليها، بمعنى أنّه ليس هو صاحبها؛ بل إنّها ليست مكتسبة في الزمان (إنّه أحدهم أو

(*) إنّ فلاسفة الأخلاق القدماء الذين استنفدوا تقريبًا كلّ ما كان يمكن أن يُقال عن الفضيلة، هم لم يتركوا هذين السؤالين السالفين خارج اهتمامهم. أمّا الأوّل فقد عبّروا عنه على هذا النحو: ما إذا كان ينبغي على الفضيلة أن تُعلّم (ومن ثمّ يكون الإنسان بطبعه غير مبال إزاءها وإزاء الرذيلة)؟ وأمّا السؤال الثاني فهو: ما إذا كان يوجد أكثر من فضيلة (وبالتالي هل يحدث أن يكون الإنسان [VI، 25] فاضلًا في بعض الأجزاء، رَذْلًا في البعض الآخر)؟ وقد تمّ نفي الأمرين بصرامة متشدّدة، وذلك عن حقّ؛ إذْ إنّهم قد اعتبروا الفضيلة **في ذاتها** ضمن فكرة العقل (كما يجب أن يكون الإنسان). ولكن متى أراد المرء أن يحكم على هذا الكائن الخلقي، على **الإنسان في نطاق الظاهرة**، بمعنى كما يمكن للتجربة أن تعرّفنا إياه، حكمًا أخلاقيًا، فإنّه يمكنه أن يجيب عن كلا السؤالين المشار إليهما بالإيجاب؛ وذلك أنّ هذا الإنسان لن يُحكم عليه عندئذ في ميزان العقل المحض (أمام محكمة إلهية)، بل حسب مقياس إمبريقي (من لدن حاكم بشريّ). وهو أمر سيتمّ الفحص عنه مرة أخرى في ما يلي هذا.

الآخر **على الدوام منذ صغره**). إنّ النيّة، أي الأساس الذاتي الأول للقبول بالمسلمات، لا يمكن أن تكون إلّا واحدة ووحيدة، وتتماشى بشكل كلي مع الاستعمال الكامل للحرية. لكنّها هي ذاتها ينبغي أن تكون قد وقع قبولها من طرف المشيئة الحرة، وإلّا فهي لا يمكن أن تُنسب إلى أيّ جهة. أمّا عن هذا القبول فإنّ المرء لا يستطيع أن يعرف الأساس الذاتي أو السبب الذي وراءه (وإن كان السؤال عن ذلك هو أمر لا مردّ له؛ إذ سوف ينبغي علينا، في الحالة المعاكسة، أن يتمّ الإدلاء بمسلمة ضمنها تكون هذه النية مقبولة، وهي مسلّمة يجب هي بدورها أن تمتلك أساسها الخاص بها). ولأنّنا لا نستطيع بذلك أن نشتقّ هذه النيّة أو بالأحرى أساسها الأعلى من فعل زماني أوّل للمشيئة، فنحن نسمّيها هيئة[1] المشيئة التي حصلت عليها من الطبيعة (وإن كانت في واقع الأمر إنّما في الحرية هي تجد أساسها). ولكن إنّنا تحت لفظة إنسان، الذي نقول عنه إنّه خيّر أو شرّير بالطبيعة، لا يحقّ لنا أن نفهم الإنسان المفرد (إذ سوف يمكن عندئذ أن يُقبَل الواحد بوصفه خيّرًا بالطبيعة والآخر بوصفه شرّيرًا)، بل ما ينبغي أن يُفهم هو الجنس برمّته: هو أمرٌ لا يمكن أن يتمّ إثباته إلّا لاحقًا، حين يتبيّن في البحث الأنثروبولوجي أنّ الأسباب التي تبرّر أن ننسب إلى الإنسان أحد الطابعين بوصفه شيئًا فطريًا، هي قد تهيّأت على نحو بحيث إنّه لا يوجد سبب لاستثناء أيّ إنسان من ذلك، وأنّه يصحّ عليه ما يصحّ على الجنس برمّته.

(1) Beschaffenheit

[26 ،VI]

I

عن الاستعداد الأصلي للخير في الطبيعة الإنسانية

نحن نستطيع أن نحمله، بالنظر إلى الغاية التي من شأنه، على ثلاث طبقات، بوصفها عناصر تَعيّن الإنسان:

1) الاستعداد بالنسبة إلى **حيوانية** الإنسان، من حيث هو كائن حيّ؛

2) بالنسبة إلى **إنسانيته**، من حيث هو كائن حيّ وفي الوقت نفسه عاقل؛

3) بالنسبة إلى **شخصيته**، من حيث هو كائن عاقل، وفي الوقت نفسه قادر على **تحمّل**[1] المسؤولية[*].

---

(1) Zurechnung. - أي كائن مميّز أو راشد أو مكلّف يمكن أن ننسب إليه أفعاله بوصفه مسؤولًا عنها أمام القانون.

(*) لا يمكن للمرء أن يعتبر هذا الاستعداد الأخير بوصفه متضمّنًا في مفهوم الاستعداد السابق، بل ينبغي عليه بالضرورة أن يعتبره استعدادًا جزئيًا. وذلك أنّه لا ينتج عن كون كائن ما له عقل، أنّ هذا العقل يتضمّن ملكة تعيين المشيئة بشكل لا مشروط بمجرد التمثّل لتوصيف مسلماته بهدف تشريع كلي وأن يكون بذلك عمليًا بالنسبة إلى ذاته؛ على الأقلّ بقدر ما يمكننا أن نرى من هذا الأمر. إنّ الكائن الأكثر عقلًا في العالم يمكنه مع ذلك أن يحتاج على الدوام إلى بعض الدوافع التي تأتيه من موضوعات متصلة بميوله من أجل تعيين مشيئته؛ وأن يطبّق التفكّر الأكثر تعقّلًا، سواء فيما يخصّ أكبر كمية من الدوافع أو أيضًا على الوسائل من أجل بلوغ الغاية التي عُيّنت على هذا النحو، وذلك من دون أن يستشعر إمكانية شيء من قبيل القانون الخلقي الآمر بإطلاق، والذي يعلن عن نفسه بوصفه هو ذاته على الحقيقة الدافع الأسمى. ولو لم يكن هذا القانون معطى في صلب أنفسنا، لما كان لنا أن نتلطّف في العثور عليه، بما هو كذلك، بواسطة أيّ عقل، أو أن نحاجج المشيئة في شأنه؛ ومع ذلك فإنّ هذه القانون وحده هو الذي يجعلنا على وعي باستقلال مشيئتنا عن التعيّن بواسطة كل الدوافع الأخرى (أي باستقلال =

1 - إنّ الاستعداد إلى **الحيوانية** في الإنسان هو أمر يمكن للمرء أن يضعه تحت العنوان العام لحب الذات الفيزيائي و**الميكانيكي** فحسب، بمعنى تحت ذلك النوع الذي لا يكون العقل شرطًا له. وهو على ثلاثة أنحاء: **أوّلًا**، للحفاظ على الذات؛ **وثانيًا**، لتوالد نوعه، عبر الغريزة الجنسية، والحفاظ على ما ينتج عن التزاوج؛ **وثالثًا**، للاجتماع مع أناس آخرين، بمعنى غريزة المجتمع. - ربّ استعداد يمكن أن يتمّ تطعيمه برذائل شتّى (ولكن من دون أن تنبجس من نفسها من هذا الاستعداد بوصفه الجذر الذي تنحدر منه). وهي يمكن أن تسمّى رذائل **فظاظة** [VI، 27] الطبيعة؛ وفي ابتعادها الأقصى عن غايات الطبيعة، هي تُسمّى **رذائل بهيمية**: من قبيل **الشره والفسق والفوضى** المتوحشة (في العلاقة مع الناس الآخرين).

2 - يمكن أن تُحمل الاستعدادات إلى **الإنسانية** على العنوان العام لحبّ النفس الفيزيائي بلا ريب، ولكن **المقارن** (حيث يكون العقل مطلوبًا لذلك)؛ فالمرء لا يحكم على نفسه بأنّه سعيد أو شقيّ إلّا بالمقارنة مع الآخرين. وإنّما منه[1] يتأتي الميل لأنْ **نحقّق لأنفسنا في رأي الغير قيمة ما**؛ بل هو في أصله مجرّد حبّ **للمساواة**: ألّا يسمح لأحد بالاستعلاء عليه، ولكن مع الشعور بأنّه مقيّد بالانشغال المستمرّ من أن ينجح الآخرون في السعي إلى ذلك؛ من هنا تصدر في آخر الأمر الرغبة غير العادلة في كسب التفوّق على الآخرين. - على هذا الصعيد، نعني في **الغيرة والتنافس**، يمكن أن تُطعَّم[2] أكبر الرذائل الخاصة بالعداوات الخفية والظاهرة ضدّ كلّ الذين نعتبرهم أغرابًا عنّا: ومع ذلك هي لا تصدر من ذاتها عن الطبيعة كما لو كانت الجذر الذي تنحدر منه؛ بل، لدى مطالبة الغير بشكل مستمرّ بنحو من الاستعلاء المكروه علينا، هي لا تعدو أن تكون ميولًا تدفعنا لأن نخلق لأنفسنا، من أجل تحقيق أمننا، هذا الاستعلاء

= حريتنا) ومن ثم في الوقت نفسه بالقدرة على تحمّل المسؤولية (Zurechnungsfähigkeit) عن كلّ أفعاله.

(1) حبّ النفس.

(2) pfropfen

على الآخرين كنوع من الوقاية: بسبب أنّ الطبيعة لم تكن تريد استعمال فكرة هذا النحو من التنافس الشديد (الذي هو في نفسه لا يستبعد المحبة المتبادلة) إلّا بمثابة دافع على الحضارة[1]. وإنّ الرذائل التي تُطعَّم بهذه الميول إنّما يمكن لذلك أن تسمّى أيضًا رذائل **الحضارة**؛ وفي الدرجة العليا من قوة الشرّ[2] التي فيها (إذ هي لا تعدو أن تكون فكرة أقصى قدر من الشرّ، الذي يتجاوز الإنسانية)، على سبيل المثال، في **الحسد ونكران الجميل والشماتة**، إلخ. هي تُسمّى رذائل **شيطانية**.

3 - أمّا الاستعداد **للشخصيّة** فهو نحو من التهيّؤ لتذوّق الاحترام بالنسبة إلى القانون الخلقيّ، **بوصفه دافعًا كافيًا بنفسه للمشيئة**. والتهيّؤ لتذوّق مجرّد الاحترام بالنسبة إلى القانون الخلقي في أنفسنا، سوف يكون هو الشعور الخلقيّ، الذي، بحدّ ذاته، لا يشكّل بعدُ غايةً ما للاستعداد الطبيعي، بل لا يكون كذلك إلّا من جهة ما يكون دافعًا للمشيئة. بما أنّ هذا لن يكون ممكنًا بذلك إلّا فقط من جهة ما تقبل به المشيئة الحرة[3] في مسلّمتها؛ وهكذا فإنّ الهيئة الخاصة بهكذا مشيئة إنّما هي الطابع الخيّر؛ الذي هو، مثلما هو على العموم كلّ طابع للمشيئة الحرة، شيءٌ لا يمكن إلّا أن يُكتسَب اكتسابًا، لكن من أجل أن يكون ممكنًا ينبغي مع ذلك أن يوجد حاضرًا في طبيعتنا استعدادٌ ما، لا يمكن مطلقًا أن يُطعَّم بأيّ ضرب من الشرّ. [VI، 28] وحدها فكرة القانون الخلقي، بالاحترام الذي لا ينفصل عنها، هي لا يمكن للمرء أن يسمّيها بشكل مناسب **استعدادًا للشخصيّة**؛ فإنّها هي الشخصية ذاتها (نعني فكرة الإنسانية معتبَرة على نحو عقليّ تمامًا). ولكن، حتى نقبل هذا الاحترام بوصفه دافعًا في مسلماتنا، فإنّ الأساس الذاتي لذلك إنّما يبدو نحوًا من الإضافة للشخصية ومن ثمّ يستحق اسم الاستعداد لصالح هذه الشخصية.

---

(1) Kultur

(2) Bösartigkeit

(3) die freie Willkür

إذا اعتبرنا الاستعدادات الثلاثة المذكورة بحسب شروط إمكانها، فإنّنا نجد أنّ **الأوّل** منها لا يتّخذ البتّة من العقل جذرًا له، وأنّ **الثاني** فهو بلا ريب يتجذّر في العقل العملي، ولكن فقط في خدمة دوافع أخرى، وأنّ **الثالث** هو وحده عمليّ لذات نفسه، بمعنى هو يتّخذ من العقل المشرّع جذرًا له على نحو غير مشروط: كلّ هذا الاستعدادات في الإنسان هي ليست **خيّرة** (سلبًا) فقط، (هي لا تتناقض مع القانون الخلقي)، بل هي أيضًا استعدادات **للخير** (هي تحمل على اتّباعه). إنّها **أصليّة**، لأنّها تنتمي إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية. إنّه يمكن للإنسان بلا ريب أن يستعمل الاستعدادين الأولين على نحو مضاد للغاية منهما، لكنّه لا يستطيع أن يبطل أيًّا منهما. نحن نعني بالاستعدادات الخاصة بكائن ما الأجزاء المقوّمة له، والتي هي لازمة له، بقدر ما نعني أشكال الترابط بينها، من أجل أن تكون هذا النوع من الكائن. إنّها **أصليّة**، إذا كانت تنتمي ضرورةً إلى الإمكانية التي من شأن هذا النوع من الكائن؛ لكنّها **عرضيّة**[1]، متى كان الكائن أيضًا ممكنًا في ذاته من دونها. يبقى أن نلاحظ أنّ الكلام هنا لم يكن يدور عن أيّ استعدادات أخرى غير تلك التي تتعلق مباشرة بملكة الرغبة وباستعمال المشيئة.

(1) *zufällig*

II

عن النزوع إلى الشرّ في الطبيعة الإنسانية

أنا أفهم من **النزوع** (propensio) الأساس الذاتي لإمكانيةِ ميلٍ ما، (رغبة معتادة، concupiscentia)، من جهة ما هي بالنسبة إلى الإنسانية بعامة شيء عرضيّ[+]. وبذلك هو يختلف [VI، 29] عن الاستعداد بأنّه لئن كان يمكن أن يكون فطريًّا، فهو مع ذلك لا **يجوز**[1] أن يُتمثَّل بوصفه كذلك؛ بل، على خلاف ذلك، يمكن أن يُفكَّر فيه (حين يكون خيّرًا) بوصفه مكتسبًا، أو (حين يكون شرّيرًا) بوصفه شيئًا تعرّض[2] له الإنسان ذاته من ذات نفسه. - لكنّ الكلام لا يدور هنا إلّا عن النزوع إلى الشرّ بالمعنى الحقيقي، أي إلى الشرّ الخلقيّ؛ الذي هو شرّ، لأنّه ليس ممكنًا إلّا بوصفه تعيينًا للمشيئة الحرة، ولأنّ هذه المشيئة لا يمكن أن يُحكم عليها بأنّها خيّرة أو شرّيرة إلّا من خلال مسلماتها فحسب، هو

(+) ليس **النزوع** على الحقيقة سوى التهيّؤ المسبق إلى الرغبة في متعة ما، وهو ينتج **ميلًا** لذلك، حين تكون الذات قد قامت بتجربة تلك المتعة. بذلك فإنّ كلّ الغلاظ من الناس لهم نزوعٌ يحدوهم إلى الأشياء المسكرة؛ إذ على الرغم من أنّ الكثير منهم لا يعرفون السكر أبدًا، وبالتالي ليس لهم أيّة رغبة في الأشياء التي تحدثه، فإنّه ما إن يسمح المرء لهم بأن يجرّبوا تلك الأشياء، ولو مرة واحدة، حتى يولّد لديهم رغبة فيها تكاد لا تمّحي. بين النزوع والميل، الميل الذي يفترض معرفة وألفة [VI، 29] مع موضوع الرغبة، توجد كذلك **الغريزة**، التي هي الشعور بالحاجة إلى فعل شيء ما أو التمتع بشيء ما، عنه لا يملك المرء أيّ مفهوم، (مثل غريزة المهارة لدى الحيوان أو غريزة الجنس). وانطلاقًا من الميل، في النهاية، لا تزال ثمّة درجة من ملكة الرغبة هي **الشغف** (***Leidenschaft***)، (وليس الانفعال (Affekt)، لأنّ هذا الأخير ينتمي إلى مشاعر اللذة والألم) الذي هو ضرب من الميل، الذي يستبعد السيادة على ذات أنفسنا.

(1) ***darf***

(2) zugezogen. Zuziehen هنا في معنى التقط مرضًا أو عدوى أو عرّض نفسه لشيء أصابه. ولكن أيضًا في معنى «جذب» الشرّ إليه، كما قال المتنبي: «**وأنا الذي اجتذب المنيّة طرفه**...».

ينبغي أن يتمثّل في الأساس الذاتي لإمكانية انحراف المسلمات عن القانون الخلقي، وإذا كان يحق لنا أن نقبل بهذا النزوع بوصفه ينتمي بشكل كلي إلى الإنسان (وبالتالي، بوصفه ينتمي إلى الطابع المميّز لجنسه) فإنّه سوف يُسمّى النزوع **الطبيعي** في الإنسان إلى الشرّ. - ويمكن للمرء أن يضيف أنّ قدرة المشيئة أو عدم قدرتها، المنبثقة من النزوع الطبيعي، على القبول أو عدم القبول بالقانون الخلقي في مسلماتها، إنّما شأنها أن تسمّى **القلب الطيب أو القلب الشرّير**.

ويمكن للمرء أن يفكّر في ثلاث درجات من هذا النزوع إلى الشرّ. **أوّلًا**، يتعلق الأمر بضعف القلب البشري في اتّباع المسلمات المتخذة بعامة، أو **وهن**[1] الطبيعة الإنسانية؛ **ثانيًا**، النزوع إلى خلط الدوافع غير الأخلاقية مع الأخلاقية (حتى وإن حدث ذلك عن حسن نيّة، وتحت مسلمات الخير)، بمعنى **عدم صفاء**[2] القلب؛ **ثالثًا**، النزوع إلى القبول بالمسلمات القبيحة، بمعنى **خبث**[3] الطبيعة الإنسانية أو القلب البشري.

أوّلًا، إنّ وهن (fragilitas) الطبيعة الإنسانية هو معبَّر عنه حتى في شكوى الحواريّ القائل: أمّا عن الإرادة فأنا أريد، وأمّا عن الإنجاز فغير موجود، بمعنى أنا أقبل بالخير (بالقانون) في المسلمة الخاصة بمشيئتي؛ لكنّ هذا الخير، الذي هو في الفكرة على الصعيد الموضوعي (in thesi) دافعٌ لا يُقهر، هو، على الصعيد الذاتي (in hypothesi)، حين يجب أن تُتَّبَع المسلمة، الدافع الأكثر ضعفًا (بالمقارنة مع الميل).

ثانيًا، يتمثّل **عدم صفاء** (impuritas, improbitas) القلب [VI، 30] البشري في هذا الأمر: أنّ المسلمة، من جهة الموضوع (من جهة الاتّباع المقصود للقانون)، هي بلا ريب خيّرة، وعلى الأرجح هي قويّة كفاية على مستوى التنفيذ، لكنّها ليست بصافية من الناحية الأخلاقية، بمعنى هي لم تقبل

(1) ***Gebrechtlichkeit***

(2) ***Unlauterkeit***

(3) ***Bösartigkeit***

في ذاتها، كما يجب أن يكون الأمر، بالقانون **وحده** باعتباره دافعًا **كافيًا**: بل، في أكثر الأحيان (وربما في كل وقت) هي تحتاج إلى دوافع أخرى خارجها، حتى تعيّن المشيئة بما يقتضيه الواجب. وبعبارة أخرى، إنّ الأفعال المطابقة للواجب هي لم يتمّ القيام بها عن واجب محض.

ثالثًا، إنّ خبثَ (pravitas, vitiositas) أو إذا شئنا فسادَ (corruptio) القلب البشري هو نزوع المشيئة إلى مسلمات، هي تؤخّر الدوافع المنبثقة عن القانون الخلقي وتقدّم دوافع أخرى (غير خلقية). وقد يمكن أن يسمّى أيضًا **تقلّب**[1] (perversitas) القلب البشري، من أجل أنّه يقلب[2] النظام الأخلاقي بالنظر إلى الدوافع الخاصة بمشيئة **حرّة**، أو، على الرغم من أنّ أفعالًا خيّرة موافقة للقانون (شرعية) يمكن بذلك أن توجد على الدوام، فإنّ طريقة التفكير إنّما هي مع ذلك فاسدة في جذورها (فيما يخصّ النية الخلقية)، ولهذا يوصف الإنسان بأنّه شرّير.

سوف يلاحظ المرء: أنّ النزوع إلى الشرّ هو مطروح هنا على طراز الإنسان، حتى الأفضل من نوعه، (بحسب أفعاله)، وهو ما ينبغي أن يحدث، متى كان يجب إثبات كونيّة النزوع إلى الشرّ بين الناس، أو، وهو ما يعني هنا الشيء نفسه، أنّه مرتبط بالطبيعة الإنسانية.

بيد أنّه ما بين إنسان ذي أخلاق حسنة (bene moratus) وإنسان خيّر أخلاقيًا (moraliter bonus)، إنّما لا يوجد (أو على الأقلّ لا يجوز أن يوجد) أيّ فرق فيما يخصّ توافق الأفعال مع القانون؛ إلّا أنّها عند أحدهما لا تتخذ القانون على الدوام، أو لا تتخذه أبدًا، بوصفه الدافع الأوحد والأسمى، في حين أنّها لدى الآخر إنّما تتخذه كذلك **في كلّ وقت**. يمكننا القول عن الأوّل: إنّه يتّبع القانون بحسب **حرفه** (بمعنى فيما يتعلق بالفعل الذي يأمر به القانون)؛ أمّا عن الثاني فنقول: فإنّه يراعيه بحسب **روحه** (وإنّ روح القانون الخلقي إنّما

---

(1) ***Verkehrtheit***

(2) umkehrt

يكمن في أن يوجد هذا القانون وحده باعتباره دافعًا كافيًا). **وما لا يحدث انطلاقًا من هذا الإيمان، إنّما هو خطيئة** (بحسب طريقة التفكير). إذ، حين تكون دوافع أخرى، غير القانون ذاته، ضرورية لتعيين المشيئة للقيام بأفعال **شرعيّة** (مثلًا الرغبة في المجد وحبّ الذات بعامة، وحتى غريزة طيّبة[1] مثل الشفقة [VI، 31])، فإنّه أمر عرضيّ تمامًا أن تتوافق هذه الدوافع مع القانون: إذ هي يمكن كذلك أن تقود إلى اختراقه. إنّ المسلمة التي ينبغي أن تقدّر القيمةُ الخلقية للشخص طبقًا لنوع الطيبة التي تأمر بها، إنّما هي مع ذلك متعارضة مع القانون، والإنسان الذي يقف عند الأفعال الخيّرة الخالصة هو مع ذلك شرّير.

إنّ التفسير التالي ضروري من أجل تعيين المفهوم الخاص بهذا النزوع. كلّ نزوع إمّا هو فيزيائي، بمعنى ينتمي إلى مشيئة الإنسان من حيث هو كائن طبيعي؛ أو هو خلقيّ، أي ينتمي إلى مشيئته من حيث هو كائن أخلاقي. - في المعنى الأول، لا يوجد أيّ نزوع إلى الشر الأخلاقي؛ وذلك أنّ هذا الأخير ينبغي أن يصدر من الحرية؛ أمّا نزوع فيزيائيّ (مؤسّس على بواعث حسّية) إلى أيّ استعمال للحرية، سواء نحو الخير أو الشر، فهو تناقض. وهكذا فإنّ نزوعًا إلى الشرّ لا يمكن أن يُلصَق إلّا بالملكة الخلقيّة للمشيئة. إلّا أنّه ليس ثمّة شيء شرّير أخلاقيًا (أي يمكن تحمّل مسؤوليته) ما عدا **الفعل** الذي نقترفه بأيدينا. في مقابل ذلك فإنّنا نفهم تحت مفهوم النزوع أساسًا ذاتيًا لتعيين المشيئة، هو **يسبق كلّ فعل**، وبالتالي هو ذاته ليس فعلًا بعدُ؛ لذلك فإنّه في المفهوم المتعلق بمجرّد نزوع إلى الشرّ سوف يوجد تناقض إذا لم يكن ممكنًا أخذ هذه العبارة في دلالتين مختلفتين، هما يمكن مع ذلك أن تتّحدا مع مفهوم الحرية. والحال أنّ العبارة عن فعل ما بعامة يمكن أن تسوغ سواء بالنسبة إلى هذا الاستعمال للحرية، الذي من خلاله يتمّ القبول بالمسلمة العليا (طبقًا للقانون أو ضدّه) في صلب المشيئة، أو بالنسبة إلى الاستعمال الآخر الذي بحسبه يتمّ تنفيذ الأفعال ذاتها (بحسب مادتها، بمعنى فيم يخصّ موضوعات المشيئة) على نحو مطابق لتلك

(1) gutherzig

المسلمة. إنّ النزوع إلى الشرّ هو الآن فعلٌ في الدلالة الأولى (peccatum originarium)، وفي الوقت نفسه، هو الأساس الصوري لكل فعل مخالف للقانون في المعنى الثاني المأخوذ هنا، فعلٌ هو بحسب مادته يناقض ذلك القانون ويُسمّى رذيلة (peccatum derivativum)؛ وإنّ الذنب[1] الأوّل سوف يبقى، حتى وإن كان الذنب الثاني (المتأتي عن دوافع لا تكمن في صلب القانون ذاته) قد وقع تفاديه بطرق عدة. ذاك فعل عقليّ، هو قابل للمعرفة بواسطة العقل من دون أيّ شرط متعلق بالزمان؛ وهذا فعل حسّي، أمبريقيّ، معطى في الزمان (factum phaenomenon). الفعل الأوّل إنّما يُسمّى، على الخصوص بالمقارنة مع الفعل الثاني، مجرّد نزوع، ويُسمّى فطريًّا لأنّ هذا النزوع لا يمكن استئصاله (إذ من أجل ذلك ينبغي أن تكون المسلمة العليا هي مسلمة الخير، لكنها في هذا النزوع ذاته [VI، 32] هي مأخوذة بوصفها شرّيرة)؛ ولكن بخاصة لأنّنا لا نستطيع أن نقدّم السبب الذي جعل الشرّ فينا يفسد المسلمة العليا، مع أنّ هذه الأخيرة هي فعلنا الخاص، مثلما أنّنا لا نستطيع أن نفسّر خاصية أساسية تنتمي إلى طبيعتنا. - وسوف يجد المرء فيما قيل إلى حدّ الآن، السبب الذي جعلنا، في بداية هذا الباب، لا نبحث عن المصادر الثلاثة للشر الأخلاقي إلّا فيما يؤثّر، طبقًا لقوانين الحرية، على الأساس الأسمى للقبول بمسلماتها أو لاتباعها؛ وليس فيما يؤثّر على ملكة الحسّ (من حيث هي ملكة تقبّل[2]).

(1) Verschuldung

(2) Rezeptivität

III

إنّ الإنسان شرّير بالطبع

«لم يولد أحد من دون رذائل»
هوراس[1]

لا يمكن للقضية القائلة: إنّ الإنسان شرّير، أن تعني، حسب ما قيل سابقًا، سوى هذا: إنّه واع بالقانون الخلقي، وإنّه، رغم ذلك، قد قبل بالانحراف (الظرفي) عنه في مسلّماته. أنّه شرّير **بطبعه**، إنّما يعني شيئًا من هذا القبيل: أنّ تلك القضية تنطبق عليه متى ما اعتُبر في جنسه؛ وليس كما لو أنّ هكذا صفة يمكن أن تُستنبَط من مفهوم جنسه (مفهوم الإنسان بعامة) استنباطًا (إذ عندئذ ستكون ضرورية)، بل كونه لا يمكن أن يُحكَم عليه على أيّ نحو آخر بحسب ما نعرف عنه من التجربة، أو أنّه يمكن للمرء أن يفترض الشرّ بوصفه ضروريًّا من الناحية الذاتية، في كلّ واحد من الناس، حتى في أفضل إنسان. والآن بما أنّ هذا النزوع ينبغي أن يُعتبَر من الناحية الأخلاقية شرّيرًا، ومن ثمّ ليس بوصفه استعدادًا طبيعيًّا، بل بوصفه شيئًا يمكن أن يتحمّل[2] الإنسان مسؤوليته، وبالتالي ينبغي أن يتمثّل في مسلمات للمشيئة مخالفة للقانون؛ وبما أنّ هذه المسلمات هي مع ذلك، بسبب الحرية، ينبغي أن يُنظَر إليها بوصفها عرضيّة، وهو أمر هو بدوره لا يسعه أن يتناغم مع الطابع الكلي لهذا الشر، لو لم يكن الأساس الذاتي الأسمى لكل المسلمات مرتبطًا بالإنسانية نفسها، بأيّ طريقة اتفق، وبوجه ما

(1) باللاتينية في النص: «Vitiis nemo sine nascitur». (هوراس، الهجائيات، I، 3، البيت 68).

(2) zugerechnet

متجذّرًا فيها : فإنّنا سوف يمكننا أن نسمّي هذا النزوع، نزوعًا طبيعيًّا للشر، وبما أنّه ينبغي أن يكون على الدوام مذنبًا بذاته، نحن نستطيع أن نسمّيه هو ذاته شرًّا جذريًّا، فطريًّا،(وعلى ذلك نحن جنيناه على أنفسنا) في الطبيعة الإنسانية.

أنّ هذا النوع من النزوع المنحرف ينبغي أن يكون متجذّرًا في الإنسان، هو أمر نحن نستطيع أن نعفي أنفسنا من تقديم دليل صوري عليه، بسبب كثرة الأمثلة الصارخة التي [VI، 33] تضعها التجربة أمام أعيننا عن **أفعال** البشر. وإذا أراد المرء أن يأخذ هذه الأمثلة من تلك الحالة حيث كان عديد الفلاسفة يأملون العثور بخاصة على الطيبة[1] الطبيعية للطبيعة البشرية، نعني من **حالة الطبيعة** المزعومة، فإنّ المرء لن يحتاج إلّا إلى أن نستحضر بروز القسوة الشديدة في مشاهد القتل في **تُوفُوَا**[2] **ونيوزيلندا وجزر الملّاحين**[3]، وتلك التي لم تنقطع أبدًا في الصحراء الواسعة للشمال الغربي الأمريكي (التي يحكيها الكابيتان هيرن[4])، والتي لم يستفد منها ولا حتى إنسان واحد[+]، وأن نقارنها مع فرضيتنا، وسيجد المرء من رذائل الفظاظة[5] أكثر ممّا هو ضروري، لكي يبتعد

---

(1) Gutartigkeit

(2) Tofoa.

(3) Navigatorsinseln.

(4) Hearne

(+) مثل الحرب الدائمة بين هنود *الأراتابسكوا* (Arathapescau) وهنود *سواحل الكلب* والتي ليس لها من مقصد آخر سوى القتل العمد فحسب. إنّ البسالة في الحرب هي الفضيلة العليا عند المتوحشين، على رأيهم. وحتى في حالة التمدّن فهي موضوع للإعجاب وأساس للاحترام الكبير، الذي تشترطه هذه الطبقة من الناس، وتعتبره الفضل الأوحد، وهذا الأمر ليس ممّا يخلو من أيّ أساس في العقل. إذ، أن يستطيع الإنسان امتلاك شيء ما وأن يتّخذه غاية لنفسه، يعتبرها ذات قيمة أعلى من حياته، (الشرف)، ومن ثمّ يتخلى عن أيّ مصلحة خاصة، هو شيء يثبت وجود نوع من الروعة والجلالة في استعداداته. لكنّ المرء يرى من لذة الرضا التي بها يحتفل المنتصرون بأمجادهم (التقطيع إربًا إربًا، الانقضاض بلا رحمة، الخ. . .)، أنّ ما يحتفلون به هو فقط تفوّقهم والدمار الذي استطاعوا أن يحدثوه، من دون أن يكون ثمّة أيّ مقصد آخر، بالنظر إليه كان يمكن أن يفعلوا شيئًا من الخير حقيقةً.

(5) Rohigkeit

عن ذلك الرأي[1]. ولكن لو كان المرء على الرأي القائل بأنّ الطبيعة الإنسانية تقبل أن تُعرف على نحو أفضل في حالة التمدّن (حيث يمكن لاستعداداتها أن تتطوّر بشكل أكمل)، فإنّه سوف يكون عليه أن ينصت إلى لائحة[2] كئيبة طويلة من الشكاوى من الإنسانية؛ من الزيف الخفيّ، حتى في صلب الصداقة الحميمة جدًّا، بحيث إنّ قَيس الثقة بالصراحة المتبادلة حتى بين أفضل الأصدقاء هو أمر يُعدّ من بين المسلمات الكونية للتعقّل[3] على مستوى المعاملة؛ من نزعة إلى كره من نرتبط معه بعهد[4]، وهو أمر ينبغي على أيّ محسن أن يكون متهيّئًا له؛ من لطف من القلب، يسمح على ذلك بالملاحظة القائلة «إنّ في شقاء أفضل الأصدقاء شيئًا ما لا يسوءنا تمامًا»؛ ومن كثرة أخرى من الرذائل المتخفية وراء الفضائل، دون أن ننبس ببنت شفة عن رذائل أولئك الذين لا يخفونها، من أجل أنّنا نسمّي بعدُ جيّدًا[5] **إنسانًا رديئًا من الطبقة العامة**: وسوف يجد المرء ما يكفي من رذائل **الحضارة** والتمدّن (الأكثر إهانة من بينها كافة)، [VI، 34] كي يفضّل أن يُشيح ببصره عن تصرّف الإنسان بدل أن يلتقط هو نفسه رذيلة أخرى، نعني كره الإنسان. ولكن إذا هو لم يشبع نهمه كفايةً فإنّ عليه أن ينظر في ما تمّ تركيبه على نحو عجيب من الحالتين السابقتين، نعني الحالة الخارجية بين الشعوب، بما أنّ الأمم المتحضرة هي توجد الوحدة ضد الأخرى في علاقة من قبيل حالة الطبيعة الفظة (حالة التهيّؤ المستمر للحرب)، واتخذت قرارها الحازم بألّا تخرج منها؛ وعندئذ سوف يرى مبادئ المجتمعات الكبرى المسماة **دولًا**[+]، المتناقضة

(1) الذي قالت بها الفلاسفة.
(2) die Litanei
(3) Klugheit
(4) verbindlich
(5) gut. لا تعني اللفظة هنا «خيّر» بالمعنى الخلقي بل «جيّد» أو «شريف» بالمعنى الاجتماعي. كأنّ هنا استباقًا لشيء سيكشف عنه نيتشه في **جنيالوجيا الأخلاق**.
(+) لو أنّ المرء نظر في تاريخ هذه الدول فقط بوصفها ظاهرة تتعلق بالاستعدادات الباطنية للإنسانية، التي هي في شطر كبير منها محجوبة عنّا، فإنّه يستطيع أن يلاحظ سيرًا ميكانيكيًّا=

مع المزاعم العمومية وغير الممكن مع ذلك الاستغناء عنها، التي لم يفلح بعدُ أيّ فيلسوف في جعلها متطابقة مع الأخلاق، ولا أيضًا (وهو أمر خطير) استطاع أن يقترح مبادئ أفضل منها، يمكن أن يتّحد مع الطبيعة الإنسانية: بحيث إنّ **المهدوية**(1) **الفلسفية** التي تأمل في حالة سلم أبدية، مؤسسة على رابطة بين الشعوب بوصفها جمهورية عالمية، تمامًا، مثل المهدوية **اللاهوتية** التي تنتظر من جملة الجنس البشري تحسّنا أخلاقيًّا كاملًا، هي أمر صار مثارًا للضحك على نحو كوني بوصفها حماسة سابحة في الخيال(2).

إنّ أساس هذا الشرّ لا يمكن إذن:

1) أن يوضع، كما تعوّدنا أن نقول، في **ملكة الحسّ**(3) من الإنسان، والميول الطبيعية المنبثقة عنها. وذلك ليس فقط لأنّ هذه ليس لها أدنى علاقة مع الشرّ (بل هي ربما [VI، 35] تمنح الفرصة لما يمكن للنية الخلقية في قوّتها

= معيّنًا للطبيعة، حسب غايات ما، هي ليست غاياتها (أي الشعوب)، بل غايات الطبيعة. كل دولة، ما إن توجد دولة أخرى بجوارها، وتستطيع أن تأمل في التغلب عليها، حتى تسعى إلى التعاظم من خلال إخضاع تلك الدولة، وبالتالي إلى إقامة ملكيّة كلّية، وإلى دستور حيث ينبغي على كل حرية أن تمّحي، ومعها (وهو نتيجة لذلك) امّحاء كل فضيلة وذوق وعلم. لكنّ هذا الغول (الذي فيه شيئًا فشيئًا تفقد جميع القوانين قواها)، بعد أن يكون قد امتص كلّ أجواره، هو سينحلّ في نهاية الأمر من نفسه وينقسم، عبر الفتن والانشقاقات، إلى كثرة من الدولة الصغيرة، التي، بدلًا من السعي إلى اتحاد من الدول (جمهورية الشعوب الحرة والمتحالفة)، هي من جديد سوف تبدأ من جهتها هذه اللعبة عينها، حتى لا تنقطع الحرب (هذا البلاء الذي يضرب الجنس البشري)، الحرب التي، على الرغم من أنّها ليست شرًّا لا يشفى منه مثل قبر الحكم الفردي الكلي (أو حتى رابطة بين الشعوب، التي لا تقبل أن يزول الاستبداد من أيّ دولة)، إلّا أنّها، كما قال أحد القدماء، تصنع من البشر الأشرار أكثر ممّا تقضي عليه منهم.

(1) Chiliasm. ينحدر اللفظ من اليوناني khiliasmos المشتق من khilioi أي «الألف». و«الألفيون» أصحاب معتقد ديني توحيدي، يقوم على فكرة أنّ المسيح أو المهدي سوف يطرد المسيح الدجال ويحكم العالم ألف سنة قبل يوم القيامة. والأقرب إلى توضيح هذا التعبير هو «الألفيون» أو «المهدويون».

(2) die Schwärmerei

(3) Sinnlichkeit

الخاصة أن تبرهن عليه، أي للفضيلة)؛ ذلك أنّه لا يحقّ لنا أن نكون مسؤولين[1] عن وجودها (نحن لا نستطيع أيضًا أن نكون كذلك؛ ومن أجل أنّها في خِلقتنا فنحن لسنا لها بخالقين)، لكنّ النزوع إلى الشرّ مع ذلك، من جهة ما يهمّ خُلقيّة الذات وبالتالي يوجد فيها كما في كائن فاعل وحرّ، هو أمر ينبغي أن يكون من الممكن أن يُنسب إليها ومن ثمّ أن تتحمّل المسؤولية عنه بوصفها كائنًا مذنبًا: وذلك بقطع النظر عن التجذّر العميق له في صلب المشيئة، وهو ما قد يجعل المرء يقول إنّه يوجد في الإنسان بالطبع. - وإنّ أساس هذا الشرّ لا يمكن أيضًا

2) أن يوضع في **فساد** ما للعقل الخلقي المشرّع للقوانين: كأنّ هذا العقل يمكنه أن يدمّر في ذاته هيبة القانون ذاته وأن ينكر الإلزام الذي ينجرّ عنه؛ والحال أنّ ذلك أمر غير ممكن مطلقًا. أن يفكّر المرء في نفسه بوصفه كائنًا فاعلًا بحرية ومع ذلك بوصفه متخلّصًا من القانون المطابق لهكذا كائن (أي من القانون الخلقي)، إنّما يعني شيئًا مثل أن يفكّر في علة فاعلة من دون أيّ قانون (إذ إنّ التعيين بحسب قوانين الطبيعة هو شيء يسقط بفعل الحرية)؛ وهو أمر متناقض. - وهكذا من أجل أن تمنح للشرّ الخلقي أساسًا ما في الإنسان، فإنّ **ملكة الحسّ** تحتوي على ما هو أقلّ من اللازم؛ إذْ، من جهة ما تستبعد الدوافع التي يمكن أن تصدر عن الحرية، هي تجعل من الإنسان شيئًا **حيوانيًّا**؛ وفي المقابل فإنّ **عقلًا خبيثًا**[2] بوجه ما، متحرّرًا من القانون الخلقي (أي إرادة شرّيرة بإطلاق)، هو يحتوي على ما هو أكثر من اللازم، وذلك لأنّه بهذه الطريقة قد تمّ رفع التناقض مع القانون ذاته إلى مرتبة الدافع (إذ من دون أيّ دافع لا يمكن للمشيئة أن تتعيّن)، ومن ثمّ قد تمّ تحويل الذات إلى كائن **شيطاني**. - ولكن لا واحد من هذين الأمرين ينطبق على الإنسان.

والآن على الرغم من أنّ وجود هذا النزوع إلى الشرّ في الطبيعة الإنسانية يمكن أن يتمّ عرضه بواسطة أدلة مستقاة من تجربة التعارض الفعلي في الزمان

---

(1) verantworten

(2) ***boshaft***

بين المشيئة الإنسانية والقانون، فإنّ هذه الأدلة لا تعلّمنا شيئًا عن البنية[1] الحقيقية لهذا النزوع، ولا أساس هذا التعارض؛ لكنّ هذا التعارض، من أجل أنّه يهمّ علاقة بين المشيئة الحرّة (وبالتالي مشيئة من النوع الذي مفهومه ليس إمبريقيًّا) والقانون الخلقي بوصفه دافعًا (مفهومه هو أيضًا عقلي محض)، هو ينبغي أن تتمّ معرفته بشكل قبلي انطلاقًا من مفهوم الشرّ، من جهة ما هو ممكن بحسب قوانين الحرية (قوانين الإلزام وتحمّل المسؤولية). وما يلي هو تطوير لهذا المفهوم.

[VI، 36] إنّ الإنسان (حتى الأكثر سوءًا)، مهما كانت مسلماته أيضًا، هو لا يتنازل عن القانون الخلقي إن صحّ التعبير على طريقة المتمرّد (برفض الطاعة). بل إنّ هذا القانون على الأرجح هو يفرض نفسه عليه بطريقة لا مردّ لها، بفعل استعداده الخلقي؛ وحين لا يفعل أيّ دافع آخر فعله بشكل مضاد، فهو سوف يقبل به في مسلمته العليا باعتباره أساسًا كافيًا لتعيين مشيئته، بمعنى سوف يكون خيّرًا أخلاقيًّا. ولكنّه مع ذلك لا يزال خاضعًا أيضًا، بفضل استعداده الطبيعي البريء - إن صح التعبير - لدوافع الحساسية وهو يتقبلها أيضًا (طبقًا للمبدأ الذاتي لحبّ النفس) في مسلّمته. فإذا ما تقبّل هذه الدوافع في مسلمته **بوصفها كافية وحدها بذاتها** لتعيين المشيئة، من دون أن يتلفّت إلى القانون الخلقي (الذي يمتلكه مع ذلك في صلب ذاته)؛ فإنّه عندئذ سوف يكون شرّيرًا. وبما أنّه يقبل بكليهما في مسلمته على نحو طبيعي، وبما أنّه أيضًا يجد كلّ دافع منهما، لو أنّه كان وحده، كافيًا لتعيين الإرادة، فإنّه سوف يكون في الوقت نفسه خيّرًا وشرّيرًا من الناحية الأخلاقية، لو أنّ اختلاف المسلمات يتوقف فقط على اختلاف الدوافع (على مادة المسلمات)، نعني لو أنّ القانون أو دعوة الحواس يشكّلان هكذا مسلّمة؛ وهو ما يتناقض (حسب المقدمة). بذلك فإنّ الفرق المتعلق بما إذا كان الإنسان خيّرًا أو شرّيرًا، لا ينبغي أن يكمن في الفرق بين الدوافع، التي قبل بها في مسلماته (وبالتالي ليس في مادة هذه

(1) Beschaffenheit

المسلمات)، بل في نوع **التبعيّة**[1] (في شكل المسلمات): **أيّ منهما هو سيتخذه شرطًا للآخر**. وبالتالي فإنّ الإنسان (حتى الأفضل) هو شرّير فقط بأنّه يقلب النظام الأخلاقي[2] للدوافع، عند القبول بها في مسلّماته: صحيح أنّه يقبل ضمن هذه المسلمات بالقانون الخلقي إلى جانب قانون حبّ النفس؛ ولكن بما أنّه سرعان ما يتفطّن إلى أنّ أحدهما لا يمكن أن يوجد بجانب الآخر، بل ينبغي أن يتمّ اتباعُه[3] إلى الآخر باعتباره شرطه الأعلى، فهو من شأنه أن يجعل من دوافع حبّ النفس ومن ميوله شرطًا لاتّباع القانون الخلقي، والحال أنّ هذا الأخير، من جهة ما هو **الشرط الأسمى** لتلبية تلك الدوافع، هو الذي يجب بالحريّ أن يقع القبول به في المسلمة الكلية للمشيئة بوصفه الدافع الوحيد الذي من شأنها.

على الرغم من هذا القلب للدوافع في مسلمته، بعين الضدّ من النظام الأخلاقي، فإنّ الأفعال يمكن مع ذلك أن تقع على نحو مطابق للقانون كما لو أنّها نابعة من مبادئ أصلية: حين لا يستعمل العقل وحدة المسلمات بعامة، والتي هي خاصة بالقانون الخلقي [VI، 37]، إلّا من أجل أن يُدخل في دوافع الميول، تحت اسم **السعادة**، وحدةً ما بين المسلمات، هي لا يمكن أن تتوفّر عليها بطريقة أخرى (على سبيل المثال، أنّ الصدق، متى ما اتخذه المرء مبدأً، هو سوف يعفينا من قلق البحث عن تطابق ما في أكاذيبنا، ومن التورّط في أحابيلها)؛ وهكذا فإنّ الطابع المحسوس هو خيّر، لكنّ الطابع المعقول هو مع ذلك شرّير.

ومن ثمّ إذا ما كان يوجد نزوعٌ إلى ذلك في الطبيعة الإنسانية، فإنّ في الإنسان نزوعًا طبيعيًّا إلى الشرّ؛ ومن أجل أنّه ينبغي في النهاية مع ذلك أن يتمّ البحث عنه في مشيئة حرّة، وبالتالي يمكن أن يُنسب إليها كشيء تتحمّل المسؤولية عنه، فإنّ هذا النزوع ذاته هو نزوع شرّير من الناحية الأخلاقية. إنّ

---

(1) *Unterordnung*
(2) sittlich
(3) unterordnen

هذا الشرّ هو شرّ **جذريّ**، من أجل أنّه يفسد الأساس الذي تقوم عليه جميع المسلمات؛ وفي الوقت نفسه أيضًا، هو شيء، من حيث هو نزوع طبيعيّ، لا يمكن تدميره بالقوى الإنسانية، إذْ إنّ ذلك لا يمكن أن يحدث إلّا بواسطة مسلمات خيّرة، وهو أمر لا يمكن أن يقع حين يُفترَض أنّ الأساس الذاتي الأسمى لكل المسلمات هو مبدأ فاسد؛ ولكن، مع ذلك، هو نزوع ينبغي أن يكون **التغلّب** عليه أمرًا ممكنًا، وذلك من أجل أنّه يوجد في صلب الإنسان من حيث هو كائن فاعل حرّ.

بذلك فإنّ الطابع الشرّير[1] للطبيعة الإنسانية ليس **خبثًا**[2]، متى ما أخذنا هذا اللفظ في دلالته الصارمة، نعني بما هو نيّة (وهو **المبدأ** الذاتي للمسلمات) للقبول بالشرّ **بما هو شرّ** بوصفه دافعًا في مسلماتنا (وذلك أنّ هذا تصرّف شيطاني)؛ بل هو على الأرجح **انحراف** في القلب، ينبغي أن يُسمّى، بسبب النتيجة المنجرة عنه، **قلبًا شرّيرًا** أيضًا. وهذا الأخير يمكن أن يوجد في توافق مع إرادة خيّرة بعامة؛ وينشأ عن هشاشة الطبيعة الإنسانية، التي هي ليست بقويّة كفاية لاتّباع المبادئ التي تعتنقها، بالإضافة إلى عدم الصفاء الذي يمنعها من فصل الدوافع (حتى التي وراء أفعال ذات نية حسنة) بحسب قاعدة خلقيّة ما، وبالتالي، في آخر المطاف، وعلى الأكثر، ألّا تنظر سوى إلى تطابق الأفعال مع القانون، وليس إلى التفرّع عنه، أي إلى هذا القانون باعتباره الدافع الوحيد والأوحد. فإذا لم ينبثق عن ذلك على الدوام فعل مخالف للقانون ونزوع إلى ذلك، نعني **الرذيلة**، فإنّ طريقة التفكير، القائمة على تفسير غياب ذلك على أنّه تطابق **للنيّة** مع قانون الواجب (على أنّه **فضيلة**)، (بما أنّه لا يُنظر ههنا مطلقًا إلى الدافع الذي في المسلّمة بل فقط إلى اتّباع القانون حرفيًّا)، إنّما ينبغي هي ذاتها أن تُسمّى انحرافًا جذريًّا في القلب الإنساني.

[VI، 38] هذا الذنب **الفطري** (reatus)، المسمّى على هذا النحو، من

(1) Bösartigkeit

(2) ***Bosheit***

أجل أنّه يمكن أن ندركه في اللحظة المبكّرة نفسها التي يعبّر فيها استعمال الحرية في الإنسان عن نفسه، وعلى الرغم من أنّه ينبغي أن يصدر مع ذلك عن الحريّة، ومن ثمّ يمكن أن يُنسب وتُتحمَّل مسؤوليته، فهو يمكن أن يُحكَم عليه في درجتيه الأوليين (الهشاشة وعدم الصفاء) بوصفه أمرًا غير مقصود (culpa)، أمّا في الثالثة فبوصفه ذنبًا مقصودًا (dolus)؛ إنّه يحمل في طابعه الخاص مكرًا معيّنًا في القلب الإنساني (dolus malus)، يجعله ينخدع في نواياه الخاصة، الخيّرة والشرّيرة، ولو أنّ الأفعال لا تؤدي كنتيجة لها إلى الشرّ، وهو أمر يمكن أن يحدث بالنظر إلى مسلماتها، هو لا يقلق بشأن نيّته، بل بالأحرى يعتبرها مبرّرة أمام القانون. من هنا تتأتّى راحة الضمير لدى الكثير من الناس (الذين هم في رأيهم أصحاب ضمير)، حين يمكنهم، في صميم الأفعال التي لم تقع فيها استشارة القانون، أو على الأقل لم يكن فيها هو الغالب، أن يتفادوا بمساعدة الحظّ النتائج السيّئة فحسب، بل مع تخيّل أنّهم لهم الفضل في أنّهم لا يشعرون بالذنب بسبب الجرائم التي يرونها تنزل بالآخرين: وذلك من دون البحث في ما إذا لم يكن ذلك فضلًا يرجع إلى الحظّ، أو ما إذا لم تكن طريقتهم في التفكير، التي يمكنهم أن يكتشفوها في باطنهم، لو أنّهم أرادوا ذلك، كانت ستسقطهم في رذائل مماثلة، لو أنّ أمورًا معيّنة، مثل العجز والمزاج والتربية وظروف الزمان والمكان التي توقع في الإغراء (كل الأشياء التي لا يمكن أن نتحمّل مسؤوليتها)، لم تكن قد أبقتهم بعيدًا عن ذلك. هذا الضرب من قلّة الذمة[1] التي تجعل المرء يذرّ الرماد في عينيه، وتحول دون تأسيس نيّة خلقية أصيلة، هي تتوسّع أيضًا إلى الخارج في شكل مغالطة وخداع للآخرين؛ وإذا كان يجب ألّا تُسمّى خبثًا، فإنّها تستحق مع ذلك على الأقلّ اسم انعدام الكرامة[2]؛ وهي تكمن في الشرّ الجذري للطبيعة الإنسانية، الذي، (بما أنّه يعكّر صفو ملكة الحكم الخلقية بالنظر إلى ما بالنسبة إليه يجب أن نأخذ إنسانًا، ويجعل تحمّل المسؤولية باطنًا وظاهرًا أمرًا غير يقينيّ تمامًا)، هو يشكّل البقعة المتعفّنة من

(1) Unredlichkeit

(2) Nichtswürdigkeit

جنسنا، والتي، ما لم نقم بإزالتها، فإنّها سوف تمنع بذرة الخير من التطوّر، وهو ما من شأنه أن يفعله من دون أدنى شك.

صرّح عضو في البرلمان الانجليزي، والنقاش حامي الوطيس: «كلّ إنسان له ثمنه الذي في مقابله هو يعطي نفسه». إذا كان هذا صحيحًا (وهو أمر على كل امرئ أن يقرّره في نفسه)؛ إذا لم تكن توجد أيّة فضيلة على الإطلاق، لا يمكننا أن نجد في مقابلها درجة [VI، 39] من الإغراء تكون كافية للإطاحة بها؛ إذا كان لا يتعلق الأمر في السؤال عن الطريقة التي بها تكسبنا الروح الشرّيرة أو الروح الخيّرة في صفّها، سوى بأن نعرف من يدفع أكثر ومن يقوم بالدفع حالًا: فإنّه يمكن بالفعل أن يكون صحيحًا عن الإنسان بعامة ما قاله الحواريّ من قبل: «لا يوجد هنا أيّ فرق، كلّهم خطّاؤون - لا أحد يفعل الخير (بحسب روح القانون)، ولا حتى واحد منهم(*).

(*) إنّ الدليل الحقيقي عن هذا الحكم بالإدانة الصادر عن العقل الذي يحكم بشكل خلقيّ، هو غير متضمّن في هذا الباب، بل في الباب السابق؛ فهذا الباب يحتوي فقط على التأكيد بواسطة التجربة، التي لا تستطيع مع ذلك أبدًا أن تكشف عن جذور الشرّ، في المسلّمة العليا للمشيئة الحرة في علاقتها بالقانون، والتي، بما هي **فعل معقول**، هي تسبق كلّ تجربة. - انطلاقًا من ذلك، أي انطلاقًا من وحدة المسلّمة العليا، بمعيّة وحدة القانون، الذي تتعلق به، فإنّه يمكن للمرء أن يرى: لماذا ينبغي على الحكم العقلي المحض للإنسان أن يتأسّس على مبدأ استبعاد أيّ حدّ أوسط بين الخير والشرّ، في حين أنّ الحكم الإمبريقي انطلاقًا من **فعل محسوس** (إنجازًا وتركًا) يمكن أن يوضع كمبدأ له ما يلي: أنّه يوجد حدّ أوسط ما بين هذين الطرفين، من جهة، شيء سالب، قائم على اللامبالاة، قبل كلّ تهذيب، ومن جهة، شيء موجب، قائم على المزج، به يكون المرء خيّرًا في شطر منه، شرّيرًا في الشطر الآخر. لكنّ الحكم الأخير هو فقط حكم على خلقيّة الإنسان في صعيد الظواهر، وفي الحكم النهائي هو يتمّ إتباعه بالأوّل.

IV

عن أصل الشرّ في الطبيعة الإنسانية

الأصل (الأول) هو تولّد مفعول ما عن علّته الأولى، أي عن تلك العلة التي هي ليست بدورها مفعول علة أخرى من النوع نفسه. وهو يمكن أن يؤخذ في الاعتبار إمّا بوصفه أصلًا يعود إلى **العقل** - أو بوصفه أصلًا يعود إلى **الزمان**. في الدلالة الأولى، ما يُعتبَر هو **وجود** المفعول فحسب؛ إمّا في الثانية، فالمعتبر هو **حدوثه**، ومن ثمّ بوصفه حادثة مردودة إلى **علّته في الزمان**. وحين يكون المفعول مردودًا إلى علّة هي مع ذلك ترتبط به وفقًا لقوانين الحرية، كما هو الحال مع الشرّ الخلقي، فإنّ تعيّن المشيئة من أجل إنتاجه هو أمر لا يتمّ التفكير فيه بوصفه مرتبطًا بمبدأ تعيينه في الزمان، بل فقط ضمن تمثّل العقل، ولا يمكن أن يُشتقّ من أيّ حالة **سابقة** عليه؛ وهو ما ينبغي، على العكس من ذلك، أن يحدث كلّما تمّ ردّ الفعل القبيح [VI، 40] من حيث هو **حادثة**[1] في العالم إلى علّته الطبيعية. أن نبحث للأفعال الحرّة، بما هي كذلك، عن أصل زمانيّ (تمامًا كما هو الأمر مع المفاعيل الطبيعية)، هو بذلك ضرب من التناقض؛ ومن ثمّ أيضًا عن أصل زمانيّ للهيئة الخلقيّة للإنسان، من جهة ما هي منظور إليها بوصفها شيئًا عرضيًا، من أجل أنّها تشكّل أساس **استعمال** الحرية، الذي ينبغي (كما هو الحال أيضًا مع مبدأ تعيين المشيئة الحرة بعامة) أن يُبحث عنه في تمثّلات العقل فحسب.

ولكن مهما كان الشكل الذي به كان أصل الشرّ الخلقي حاصلًا دومًا في الإنسان، فإنّ أشنع أنواع التمثّل لنشر الشرّ وانتشاره عبر كلّ أعضاء بني جنسنا

(1) ***Begebenheit***

وفي كل الأجيال، هو: أن نتمثّله بوصفه شيئًا وصل إلينا عبر الوراثة من آبائنا الأُول؛ وذلك أنّنا يمكن أن نتقوّل عن الشرّ الخلقي ما كان الشاعر قد تقوّله عن الخير - «**أمّا عن الجنس البشري وعن أسلافنا وما لم نستطعه من عند أنفسنا، فإنّه من الصعب أن ننظر إلى ذلك بوصفه شيئًا صنعناه بأيدينا**[1]»[*]. بقي أن نلاحظ: أنّنا، حين نبحث عن أصل الشرّ، نحن لم نصبّ اهتمامنا في البداية على النزوع إلى ذلك (بما هو peccatum in potentia)، بل ما أخذناه في الاعتبار هو فقط الشرّ الفعلي لأفعال معطاة، حسب إمكانيته الباطنة وما ينبغي أن يتوفّر في المشيئة من أجل القيام بتلك الأفعال.

[VI، 41] كلّ فعل قبيح ينبغي، متى بحثنا عن أصله في العقل، أن يُنظَر إليه كأنّما هو شيء تعرّض له الإنسان مباشرةً انطلاقًا من حالة البراءة[2]. إذْ: مهما كان سلوكه السابق، ومهما كانت العلل الطبيعية المؤثّرة فيه، سواء أكانت

(1) باللاتينية في النص [أوفيد، **التحوّلات**، XIII، 140]:
«Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, Vix ea nostra puto».

(*) إنّ الكليات الثلاث المسمّاة عليا (في التعليم العالي) إنّما تريد، كلّ منها على نحو يخصّها، أن تجعل هذا الإرث قابلًا للفهم: نعني، إمّا بوصفه **مرضًا وراثيًا** أو **دَينًا وراثيًا** أو **خطيئة وراثيّة**.
أ) تريد كلية الطب لو أنّها تتمثّل الشرّ الموروث كما تتمثّل الدودة الشريطية، التي يرى بعض علماء الطبيعة بالفعل أنّها، لكونها لا يمكن العثور عليها لا في عنصر خارج عنّا ولا في أيّ حيوان آخر (من نفس الجنس)، هي لابدّ وأنّها كانت موجودة في آبائنا الأُول.
ب) أمّا **كلية القانون** فهي تودّ أن تنظر إليه كما لو أنّه النتيجة المشروعة لتملّك ميراث تركه لنا أجدادنا، إلّا أنّه محمّل بجناية ثقيلة (إذ أن يولد المرء هو ليس شيئًا آخر سوى اكتساب استعمال خيرات الأرض بقدر ما هي ضرورية لاستمرار بقائنا). نحن علينا بذلك أن نقوم بالدفع (أن نسدّد الغرامة)، ولكن في النهاية (بسبب الموت) أن يتمّ تجريدنا من هذه الملكية. كم هي عادلة عدالة القانون!
ج) وأمّا **كلية اللاهوت** فهي تودّ لو أنّها تنظر إلى هذا الشرّ بوصفه مشاركة شخصية لآبائنا الأُول في **سقوط** متمرد منبوذ: إمّا لأنّنا (من دون أن يكون لنا الآن وعي بذلك) قد تعاونّا كي يقع هذا السقوط، وإمّا أنّنا الآن، وقد ولدنا في ظلّ ملكه (بما هو أمير العالم)، قد صرنا نفضّل ثماره على الأمر السامي لصاحب الأمر السماوي، ولكوننا لا نمتلك ما يكفي من الوفاء كي نتخلص منه، نحن ينبغي علينا في المستقبل أيضًا أن نتقاسم مصيره.

(2) die Unschuld

موجودة فيه أم خارجه، فإنّ فعله هو مع ذلك فعلٌ حرّ، وليس متعيّنًا بأيٍّ من تلك العلل، بحيث يمكن وينبغي دائمًا أن يتمّ الحكم عليها بوصفها استعمالًا **أصليًّا** لمشيئته. لقد كان يجب عليه أن يتركها، مهما كانت الظروف الزمانية والإكراهات التي كان يمكن أن يجد نفسه فيها؛ إذ هو لا يمكنه بسبب أيّة علّة في العالم أن يكفّ عن أن يكون كائنًا فاعلًا بحرّية. للمرء الحق في أن يقول: على الإنسان أن يتحمل المسؤولية أيضًا عن **النتائج** التي تنجرّ عن أفعاله الماضية الحرة، ولكن المخالفة للقانون؛ لكنّ المرء لا يريد أن يقول بذلك سوى: أنّ المرء لا يحتاج ضرورة إلى هذا المهرب وأن يبتّ في ما إذا كانت هذه النتائج حرّة أم لا، لأنّه يوجد بعدُ في الفعل الحرّ، الذي كان علّة لها، أساسٌ كافٍ لتحمّل المسؤولية. ولكن مهما كان أحدٌ ما شرّيرًا إلى حدّ القيام بفعل حرّ وشيك الوقوع مباشرة (إلى حدّ العادة بوصفها طبيعة ثانية): فإنّ واجبه ليس فقط أن يكون أحسن؛ بل إنّ واجبه **الآن** أيضًا أن يحسّن أكثر من نفسه: ينبغي عليه أن يستطيع ذلك أيضًا، وإذا هو لم يفعل، فهو قادر أيضًا على تحمّل المسؤولية في لحظة الفعل وخاضع لها، تمامًا كما لو أنّه، بسبب أنّه يمتلك استعدادًا طبيعيًّا للخير (والذي هو شيء لا ينفصل عن الحرية)، قد تعدّى حالة البراءة إلى الشرّ. - بذلك نحن لا نستطيع أن نسائل عن الأصل الزماني بل ينبغي فقط أن نسائل عن الأصل العقلي لهذا الفعل، حتى نعيّن، طبقًا له، وإذا كان ممكنًا، أن نفسّر النزوع، نعني الأساس الذاتي الكلي للقبول بالتعدّي[1] في مسلّمتنا، إذا كان هذا النوع من الأساس موجودًا.

مع هذا الأمر يتفق تمامًا نمطُ التمثيل الذي استعمله الكتاب المقدس كي يصوّر أصل الشرّ بوصفه **بدايةً** للشرّ في الجنس البشري: ذلك بأنّه يساعدنا على تمثّله في قصّة، حيث إنّ ما ينبغي أن يتمّ تصوّره، حسب طبيعة الأمر (من دون مراعاة الشرط الزماني) بوصفه الأوّل، هو يظهر بوصفه كذلك من جهة الزمان. إنّ الشرّ، طبقًا له[2]، هو لا يبدأ من نزوع كامن في أساسه، لأنّه، لو كان الأمر

(1) Übertretung

(2) الكتاب المقدس.

كذلك، لما كانت بداية الشرّ لتنبثق من الحرية، بل من [VI، 42] **الخطيئة**، (وهو ما ينبغي أن نفهم منه التعدّي على القانون الخلقي بوصفه **أمرًا إلهيًا**)؛ لكنّ حالة الإنسان قبل كلّ نزوع إلى الشرّ إنّما يُسمّى حالة **البراءة**. إنّ القانون الخلقي يقدّم نفسه، كما ينبغي أن يكون عليه الأمر أيضًا لدى إنسان هو ليس كائنًا محضًا بل هو واقع تحت غواية الميولات، بوصفه وصيّة أو أمرًا[1] (**1**، **موسى**، II، 16، 17). ولكن، بدل اتّباع هذا القانون، بوصفه دافعًا كافيًا (هو وحده خيّر على نحو غير مشروط وحيث لا يحصل أيّ ارتياب منه)، فإنّ الإنسان قد فتّش عن دوافع أخرى (III، 6) لا يمكنها أن تكون خيّرة إلّا على نحو مشروط (نعني، بقدر ما لا يحدث بذلك أيّ إضرار بالقانون)، واتخذ لنفسه كمسلّمة، متى تصوّرنا أنّ الفعل صادر بكل وعي عن الحرية، ألّا يتّبع قانون الواجب عن واجب، بل في كل الأحوال مع مراعاة أغراض أخرى أيضًا. ومن ثمّ هو قد بدأ يشكّ في صرامة الأمر الموصى به، الذي يستبعد تأثير أيّ دافع آخر، ثمّ بعد ذلك أخذ يماحك[2] في ردّ طاعة الأمر إلى مجرّد وسيلة مشروطة (حسب مبدأ حبّ النفس)[*]؛ وهو ما جعله في النهاية يقبل برجحان كفّة الميزان لصالح المنازع الحسية على حساب دافع القانون في مسلمات الفعل، ومن ثم اقترف الخطيئة (III، 6). «**غيّر الأسماء، وسترى أنّ القصة تتحدّث عنك**[3]». أنّنا كلّ

(1) *Verbot*

(2) vernünfteln

(*) كلّ إجلال يشهد على القانون الخلقي، ولكن من دون أن يقرّ له مع ذلك في مسلّمته، بما هو دافع كاف بذاته، برجحان كفّته على كلّ المبادئ الأخرى التي تعيّن المشيئة، هو أمر متكلّف والنزوع إلى ذلك هو رياء باطني، بمعنى نزوع إلى مخادعة النفس في تأويل القانون الخلقي في غير صالح هذا القانون (III، 5)؛ ولهذا السبب أيضًا فإنّ الكتاب المقدس (في جزئه المسيحي) هو يسمّي فاعل الشرّ (الذي يكمن في أنفسنا) الكاذب في البداية، ومن ثمّ هو يصف الإنسان تخصيصًا بالنظر إلى ما يبدو أنّه الأساس الأكبر للشر فيه.

(3) باللاتيني في النص: «Mutato nomine de te fabula narratur» (هوراس، **الهجاءات**، I، 1، البيت 69-70). - كان الشاعر هوراس قد حكى أمر البخيل وما يبلغه به البخل من الجنون، ثمّ سأل محاوره فجأة: «تضحك؟ غيّر الأسماء وسترى أنّ القصة تتحدث عنك»!

يوم نحن نفعل ذلك، بحيث إنّ «في آدم اقترف الجميع الخطيئة» ومازالوا يقترفونها، هو أمر صار واضحا مما سبق؛ ولكن فقط أنّنا نفترض لدينا بعدُ نزوعًا فطريًّا إلى الاعتداء، ولا شيء من نوعه لدى الإنسان الأوّل، بل البراءة عنده مفترضة بحسب الزمان، والتالي فإنّ الاعتداء لديه يُسمّى **سقوطًا في الخطيئة**[1]: وبدلًا عن ذلك فهو متمثّل لدينا بوصفه ناتجًا عن الطابع الشرّير[2] الذي هو فطريّ بعدُ في طبيعتنا. لكنّ هذا النزوع لا يدلّ على شيء آخر سوى على هذا الأمر، أنّه إذا أردنا أن نفسّر الشرّ بحسب **بدايته في الزمان**، فإنّه علينا، عند كلّ اعتداء متعمّد، أن نتعقّب الأسباب إلى فترة قديمة من حياتنا، ومن ثمّ إلى حدّ فترة حيث إنّ استعمال العقل [VI، 43] لم يتطوّر بعدُ، وبالتالي إنّه علينا أن نتتبّع مصادر الشرّ إلى حدّ البلوغ إلى نزوع (بما هو أساس طبيعي) إلى الشرّ، هو لهذا السبب يُسمّى فطريًّا: ربّ أمر هو لدى الإنسان الأول، المتمثّل بعدُ بوصفه يمتلك قدرته على استعمال عقله كاملة، لا هو ضروريّ ولا هو مناسب في حقّه؛ وإلّا فإنّ هذا الأساس (نعني النزوع الشرّير) قد كان ينبغي أن يُخلق فيه؛ ولذلك فإنّ خطيئته قد تمثّلت لنا بوصفها قد نتجت مباشرة عن حالة البراءة. - ومع ذلك لا ينبغي علينا أن نبحثَ عن أيّ أصل زماني للهيئة الخلقية التي يجب أن نتحمّل المسؤولية عنها؛ مهما كان ذلك مفروضًا علينا، إذا أردنا أن نفسّر وجودها العرضي، (وربما لهذا السبب كان الكتاب المقدس، في توافق مع ضعفنا، قد ساعدنا على تمثّلها على ذلك النحو).

لكنّ الأصل العقلي لهذا الاضطراب في مشيئتنا، فيما يخصّ الطريقة التي بها تقبل، في مسلماتها، دوافع تابعة وتمنحها موقع الصدارة، أي لهذا النزوع إلى الشرّ، إنّما يظلّ بالنسبة إلينا أمرًا لا يُسبَر غوره، وذلك لأنّ هذا الأصل ينبغي أن يكون من الممكن أن يُنسب إلينا وأن نتحمل مسؤوليته، وبالتالي إنّ هذا الأساس الأعلى لكل المسلمات سوف يتطلّب منّا، بدوره، القبول بمسلّمة

(1) ein *Sündenfall*

(2) Bösartigkeit

شرّيرة. لم يكن يمكن للشرّ أن يصدر إلّا عن الشرّ الخلقيّ (وليس عن قيود طبيعتنا بمجرّدها)؛ ومع ذلك فإنّ الاستعداد الأصلي (الذي لم يمكن له أن يفسد أحدًا آخر سوى الإنسان، إذا كان يجب أن ننسب إليه هذا الفساد بوصفه أمرًا يتحمّل مسؤوليته) إنّما هو استعداد للخير؛ وهكذا فإنّه لا يوجد بالنسبة إلينا أيّ أساس قابل للتصوّر، منه يستطيع الشرّ الخلقي أن يأتي إلينا أوّل مرة. - وعدم قابليّة التصوّر[1] هذه، مصحوبة[2] بالتعيّن الأدقّ للطابع الشرّير لجنسنا، هي أمر عبّر عنه الكتاب المقدس في حكايته التاريخية(*)، من جهة ما تقدّم[3] الشرّ بلا ريب وتلقي به في بداية العالم، ولكن ليس بعدُ في الإنسان، بل في [VI، 44] روح ذات مصير هو من حيث أصله أكثر جلالة: بذلك فإنّ البداية الأولى لكل شرّ بعامة هي متمثَّلة بوصفه غير قابلة للتصوّر من جهتنا (إذْ من أين جاء الشرّ لدى هذه الروح؟)، لكنّ الإنسان قد تُمُثِّل بوصفه لم يقع في الشرّ إلّا **بسبب الغواية**، ومن ثمّ لم يكن فاسدًا **من حيث الأساس** (حتى حسب استعداده الأوّل

(1) Unbegreiflichkeit

(2) zusamt

(*) ينبغي ألّا يُنظر إلى ما قيل هنا كما لو أنّه يجب أن يكون شرحًا للكتاب المقدس، يقع خارج حدود صلاحيات العقل بمجرده. ويمكن للمرء أن يفسّر الطريقة التي بها يستفيد المرء استفادة خلقيّة من عرض تاريخي، من دون أن يقرّر مع ذلك ما إذا كان ذلك هو المعنى الذي أراده المؤلف، أم فقط شيئًا نحن الذين أودعناه فيه: شريطة أن يكون صحيحًا لذاته ودون أيّ حجة تاريخية، وفضلًا عن ذلك أن يكون في الوقت نفسه الوحيد الذي يمكننا وفقًا له أن نستخرج من موضع من الكتاب المقدس شيئًا ما يؤدي إلى إثبات الأصلح، وإلّا فإنّه لن يكون سوى تكثير بلا جدوى لمعارفنا التاريخية. ينبغي على المرء ألّا يجادل من دون ضرورة في شيء ما وفي صلاحيته التاريخية، فيما إذا كان مفهومًا أو غير مفهوم، إن لم يساهم ذلك في جعل الإنسان أصلح حالًا، إذا كان ما يمكن أن يساهم في ذلك معروفًا من دون حجة تاريخية، بل وينبغي أن يكون معروفًا من دونها. إنّ المعرفة التاريخية التي لا تتوفّر على علاقة حميمة بذلك، صالحة لكلّ امرئ من الناس،[VI، 44] إنّما تنتمي إلى Adiaphora التي يمكن لكل امرئ أن يتحيّز إليها بقدر ما يجدها مريحة بالنسبة إليه.
[Adiaphora مصطلح رواقي، يشيرون به إلى الأشياء التي لا هي مأمور بها فتُفعل لأنّها خير ولا هي محرّمة فيُنهى عنها لأنّها شرّ].

(3) voranschicken

للشر)، بل بوصفه لا يزال قادرًا على التحسّن، في تعارض مع **روح غاوية**[1]، نعني مع كائن لا يمكن أن نحتسب له إغراء الجسد[2] من أجل تخفيف ذنبه، وهكذا فإنّه لدى ذلك الإنسان الذي فسد قلبه ومع ذلك لا يزال لديه إرادة خيّرة، إنّما يبقى الأمل في العودة إلى الخير، الذي ابتعد عنه، قائمًا دومًا.

ملاحظة عامة[٣]

في إرجاع الاستعداد الأصلي للخير إلى سالف قوته

إنّ ما يَكُونُهُ الإنسان بالمعنى الخلقي، أو يجب أن يصبح عليه، خيّرًا أو شرّيرًا، هو أمر ينبغي أن يفعله أو يكون قد فعله **بذات نفسه**. إنّ كلّ واحد من هذين الأمرين ينبغي أن يكون مفعولًا ناجمًا عن مشيئته الحرة؛ إذ إنّه لا يمكن من دون ذلك أن يُنسب إليه وأن يتحمل مسؤوليته، وبالتالي هو لن يكون من الناحية **الخلقية** لا خيّرًا ولا شرّيرًا. وحين يُقال، هو قد خُلق خيّرًا، فإنّ ذلك لا يمكن أن يعني سوى أنّه قد خُلق **للخير**، وأنّ **الاستعداد** الأصلي في الإنسان هو خيّر؛ فالإنسان حتى بذلك هو ليس خيّرًا بعدُ، بل إنّما بعد أن يقبل بالدوافع التي ينطوي عليها هذا الاستعداد في مسلماته أو لا يقبل، (وهو ما ينبغي أن يُترَك كلّيّةً لاختياره الحر)، هو يتصرّف بحيث يصبح خيّرًا أو شرّيرًا. لنفرض أنّ الخير أو التحسّن يتطلب بالضرورة نحوًا من المساعدة فوق الطبيعية، أكانت تتمثّل في تقليص العوائق أو كانت معونة موجبة، فإنّ الإنسان ينبغي عليه، مع ذلك، أن يجعل نفسه أهلًا قبل ذلك كي يتلقّى تلك المعونة **ويرضى**[4] بهذا العون،(وهذا ليس بالشيء القليل)، نعني أن يقبل[5] في مسلمته بهذه الزيادة الموجبة في

(1) verführend

(2) das Fleisch

(3) هذا العنوان الخارجي (ملاحظة عامة) غير موجود في الطبعة الأولى، حيث تمّ الاكتفاء بالعنوان الداخلي.

(4) annehmen

(5) aufnehmen

القوة، التي من خلالها فقط يصبح من الممكن أن يُنسب إليه الخير وأن يتحمّل مسؤوليته، ويقع الاعتراف به بوصفه إنسانًا خيّرًا.

أمّا كيف يكون ممكنًا أنّ إنسانًا شرّيرًا بطبعه يجعل من نفسه إنسانًا خيّرًا، فهو أمر يتجاوز كلّ مفاهيمنا؛ [VI، 45] إذْ كيف يمكن لشجرة خبيثة[1] أن تحمل ثمرًا طيّبًا[2]؟ ولكن، كما تمّ الاعتراف بذلك من قبل، إنّ شجرة طيّبة في أصلها (حسب الاستعداد) قد أنتجت ثمرًا رديئًا[*] وإنّ السقوط من الخير إلى الشرّ (متى فكّرنا في أنّ هذا الشرّ هو ينبثق من الحرية) هو أمر ليس بأيسر في الفهم من النهوض من الشرّ إلى الخير؛ وإنّ إمكانية هذا الأخير هو أمر لا يمكن الجدال فيه. إذْ، بصرف النظر عن هذا السقوط، فإنّ الأمر القائل: نحن **يجب** أن نصبح أناسًا أفضل، هو مع ذلك يرنّ في أنفسنا دون أن يفقد من شدّته شيئًا؛ وبالتالي فإنّه ينبغي علينا أن **نستطيع** ذلك أيضًا، حتى ولو أنّ ما يمكننا فعله هو لذاته وحدها شيء غير كاف، ومن ثمّة نحن نجعل أنفسنا قابلين لمعونة عليا هي بالنسبة إلينا شيء لا يُسبَر غوره. - وإنّه ينبغي عندئذ أن نفترض أنّ بذرة خير بقيت في صفائها التام لم يمكن إزالتها ولا إفسادها، ومن الأكيد أنّ تلك البذرة لا يمكن أن تكون حبّ النفس[**]، الذي، من جهة ما هو مقبول بوصفه مبدأ لكل مسلّماتنا، هو، بذلك، أصل كلّ شرّ.

---

(1) ein böser Baum

(2) gute Früchte

(*) إنّ الشجر الطيّب من جهة الاستعداد هو ليس طيّبًا بعدُ من جهة الواقع؛ إذْ لو كان كذلك لما أمكن له بلا ريب أن يحمل ثمارًا رديئة؛ إنّه فقط حين يكون الإنسان قد قبل في مسلمته بالدافع الذي وُضع فيه من أجل القانون الخلقي هو يُسمّى إنسانًا طيّبًا (والشجر شجرًا طيّبًا بإطلاق).

(**) إنّ ألفاظًا يمكن أن تأخذ معنيين مختلفين تمامًا هي تحول غالبًا دون الاقتناع انطلاقًا من الأسباب الأكثر وضوحًا. ومثل **الحبّ** بعامة، فإنّ **حبّ النفس** أيضًا يمكن أن يُقسَّم إلى نوعين: حبّ **الإحسان** وحبّ **الإعجاب** (benevolentiae وcomplacentiae)، وإنّه ينبغي على كل منهما (كما هو مفهوم بنفسه) أن يكون عقليًّا. أن نقبل بالنوع الأول في مسلمتنا، هو أمر طبيعي (إذْ من ذا الذي لا يريد أن تجري الأمور دومًا في صالحه؟). لكنّه، في شطر منه، لن يكون عقليّا إلّا حين لا نختار، فيما يخصّ الهدف، سوى ذاك الذي يمكن أن يوجد جنبًا إلى جنب مع النعيم الأكبر والأطول أمدًا، وفي الشطر الآخر، حين لا نختار، فيما يخصّ كلّ=

[VI، 46] إنّ إعادة الاستعداد الأصلي للخير في أنفسنا هي بذلك ليست اكتسابًا لدافع **مفقود** نحو الخير؛ وذلك أنّ هذا الدافع، الذي يتمثّل في احترام القانون الخلقي، نحن لا يمكننا أن نفقده أبدًا، ولو كان ذلك ممكنًا، فلن نستطيع أبدًا أن نكتسبه من جديد. بذلك فإنّ الأمر لن يتعلق إلّا باستعادة نقائه،

= واحد من الأجزاء المقوّمة للسعادة، سوى أنسب الوسائل. إنّ العقل هنا يقوم فقط مقام خادم للميل الطبيعي؛ لكنّ المسلّمة التي نقبل بها لهذا السبب هي لا تملك أيّة علاقة مع الخلقيّة. فإذا ما جعلها المرء مبدأ لامشروطًا للمشيئة، فإنّها عندئذ مصدر خلافات كبرى مع الأخلاق لا يحيط بها النظر. إنّ حبًّا عقليًّا قائمًا على **الإعجاب بالنفس** إنّما يمكن أن يُفهَم بطريقتين، إحداهما أن نعجب بأنفسنا في تلك المسلمات المشار إليها سابقًا والهادفة إلى إشباع الميول الطبيعية (من جهة ما يتمّ البلوغ إلى هذا الهدف باتباع هذه المسلمات)؛ ولذلك هو يتماهى مع الحب القائم على الإحسان إلى أنفسنا؛ يُعجَب المرء بنفسه مثل تاجر أخذت مضارباته في متجره منحى حسنًا، فهو مسرور بفطنته الحسنة نظرًا للمسلمات التي أخذ بها. وحدها مسلمة حب النفس [VI، 46] القائم على **الإعجاب بالنفس غير المشروط** في ذات نفسه (والذي لا يتوقّف لا على الربح ولا على الخسارة كنتائج عن الفعل) من شأنه أن يكون المبدأ الباطني لأيّ رضًا ممكن لنا تحت الشرط الوحيد لانضواء مسلماتنا تحت القانون الخلقي. لا أحد من الناس، ليست الخلقيّة عنده بالأمر الذي لا يُكترَث له، يمكن أن يكون له في نفسه إعجاب أو بالأحرى امتعاض مرّ من نفسه، حين يكون واعيًا بتلك المسلمات التي لا تتوافق فيه مع القانون الخلقي. ويمكن للمرء أن يُسمّي هذا **الحبّ العقلي** لنفسه، الذي يمنع كلّ إقحام لأيّ أسباب أخرى للرضا انطلاقًا من نتائج أفعاله (تحت اسم السعادة التي يمكن بذلك أن نحصل عليها) مع دوافع المشيئة. ولكن بما أنّ هذا الأمر الأخير هو يشير إلى الاحترام اللامشروط للقانون، فلماذا يريد المرء من خلال عبارة **حبّ النفس العقلي**، ولكن تحت الشرط الأخير فقط، **حب النفس الخلقي**، أن يعسّر بلا ضرورة الفهم الواضح للمبدأ، وهو يدور في حلقة مفرغة (إذْ إنّ المرء لا يمكن أن يحبّ نفسه إلّا بشكل خلقي، من جهة ما يكون المرء على وعي في مسلّمته بأنّه جعل احترام القانون الخلقي بمثابة الدافع الأسمى لمشيئته)؟ إنّ السعادة، بمقتضى **الطبيعة** التي تخصّنا، وبالنسبة إلينا، من حيث نحن كائنات تابعة للموضوعات التي تحت ملكة الحسّ، هي أوّل الأشياء وما نرغب فيه بشكل غير مشروط. وعلى ذلك فإنّ هذه السعادة هي طبقًا لطبيعتنا (متى أراد المرء بعامة أن يسمّي ما هو فطري فينا على هذا النحو)، من حيث نحن كائنات وُهِبت عقلًا وحريةً، هي بعيدة عن أن تكون أوّل الأشياء، ولا أيضًا موضوعًا غير مشروط لإرادتنا؛ بل إنّ هذا الموضوع هو **أهليّة المرء لأن يكون سعيدًا**، نعني بذلك توافق كل مسلماتنا مع القانون الخلقي. إنّ هذا الأمر هو موضوعيًّا الشرط الذي تحته فقط يمكن للرغبة في السعادة أن تتوافق مع العقل المشرّع، ذلك هو قوام كلّ أمر أخلاقي؛ وإنّما في نيّة المرء ألّا يرغب في السعادة إلّا على هذا النحو، تكمن طريقة التفكير الأخلاقي.

بوصفه أساسًا أسمى لكل مسلماتنا، بحسبه يجب القبول بالدافع في مشيئتنا، ليس فقط بوصفه مقرونًا بدوافع أخرى، ولا حتى خاضعًا لها (للميول) باعتبارها شروطًا، بل في **نقائه** التام بوصفه الدافع **الكافي** بذاته لتعيين هذه المشيئة. إنّ الخير الأصلي هو **قداسة المسلمات** في الامتثال لواجبه؛ بذلك فإنّ الإنسان، الذي أخذ بهذا النقاء في مسلمته، على الرغم من أنّه ليس هو ذاته قدّيسًا بعدُ (إذْ ما بين المسلمة والفعل لا يزال ثمة بونٌ كبير)، فهو مع ذلك في طريقه [VI، 47] إلى الاقتراب من ذلك في نحو من التقدّم الذي لا نهاية له. إنّ الهمّة الراسخة التي صارت قدرةً[1] تبعث على الامتثال للواجب إنّما تُسمّى **فضيلة**، وحسب الشرعية هي بمثابة **طابعها الأمبريقي** (virtus phaenomenon). إنّ لها بذلك المسلمة الدائمة للأفعال **الموافقة للقانون**؛ والدوافع التي تحتاج إليها المشيئة، بإمكان المرء أن يأخذها من أيّ جهة أراد. ومن ثمّ فإنّ الفضيلة بهذا المعنى إنّما تُكتسَب **شيئًا فشيئًا**، والبعض يسمّيها عادة طويلة (في ملاحظة القانون)، من خلالها يتمّ نقل[2] الإنسان من الاستعداد إلى الرذيلة في نطاق نزوع مضادّ، عبر إصلاحات متدرجة لسلوكه وترسيخ مسلّماته. والحال أنّه لأجل هذا الغرض ليس ثمة من ضرورة لأنْ **يغيّر** المرء **من قلبه**؛ بل فقط لأنْ يغيّر من **أخلاقه**[3]. يجد الإنسان نفسه فاضلًا، حينما يشعر أنّه في مسلماته مؤيَّدٌ في ملاحظة واجبه: مع أنّ ذلك ليس صادرًا عن الأساس الأسمى لكل المسلمات، نعني من الواجب؛ بل المسرف مثلًا يعود إلى الاعتدال طلبًا للصحة، والكاذب إلى الصدق مراعاةً للشرف، والظالم إلى الاستقامة المدنيّة من أجل الراحة أو الربح، الخ. كلّ ذلك تبعًا لمبدأ السعادة الذي يكثر تمجيده. ولكن أن يصبح أحدهم إنسانًا خيّرا (يُعجب الله) ليس فقط **في نظر القانون**، بل **على المستوى الخلقي** أيضًا، نعني فاضلًا حسب الطابع العقلي (virtus Noumenon)، هو، متى اعترف بشيء أنّه واجبٌ، لم يحتج إلى أيّ دافع آخر

(1) Fertigkeit

(2) überkommen

(3) Sitten

غير هذا التمثّل للواجب ذاته: فهذا أمر لا يمكن أن يتحقّق بواسطة **إصلاح** متدرّج، طالما بقي تأسيس المسلمات غير نقيّ، بل ينبغي أن يتحقق عبر **ثورة**[1] في النوايا التي في الإنسان (عبر انتقال إلى مسلمات القداسة التي في تلك النوايا)؛ وهو لا يستطيع أن يصبح إنسانًا جديدًا، سوى عبر نحو من الولادة الجديدة، كما عبر ضرب من الخلق الجديد (يوحنا، III، 5؛ قارن مع موسى الأول، I، 2) وحتى يغيّر ما بقلبه.

ولكن حين يكون الإنسان فاسدًا في أساس مسلماته، كيف يكون ممكنًا أن يقوم بهذه الثورة بقواه الخاصة وأن يصبح من ذات نفسه إنسانًا خيّرًا؟ ومع ذلك فإنّ الواجب يأمر بذلك، لكنّه لا يأمرنا بشيء ليس لنا بمناسب. وليس من سبيل أخرى لأن نوحّد هذين الأمرين سوى بأنّه ينبغي أن تكون الثورة في طريقة التفكير، ويكون الإصلاح المتدرج فقط في طريقة الإحساس (التي تضع العوائق في وجه تلك الثورة) شيئًا ضروريًا، وبالتالي أيضًا أن يكون ذلك ممكنًا للإنسان. يعني: حين يقوم بقلب الأساس الأسمى لمسلماته، التي عبرها كان إنسانًا شرّيرًا، بواسطة [VI، 48] قرار وحيد لا يتزعزع (وأخذ بذلك لبوس إنسان جديد)، فهو من هذه الجهة، حسب مبدأ التفكير وطريقته، ذاتٌ[2] قابلة للخير، لكنّه لا يكون إنسانًا خيّرًا إلّا في صلب الفعل المستمرّ والصيرورة المتواصلة: بمعنى هو بإمكانه أن يأمل في أن يجد نفسه، بفضل هذا النحو من النقاء في المبدأ، الذي قبل به بوصفه المسلمة السامية لمشيئته، وبفضل ثباته، على الطريق القويمة[3] (ولكن الضيقة) لـ **تقدّم** متواصل من السيّئ إلى الأحسن. هذا الأمر هو بالنسبة إلى الذي يتأمّل الأساس العقلي للقلب (لكل مسلمات المشيئة)، للذي يكون هذا اللاتناهي في التقدّم وحدةً بالنسبة إليه، أي بالنسبة إلى الله، بمثابة أن يكون بالفعل إنسانًا خيّرًا (راضيًا عنه)؛ ومن هذه الجهة يمكن أن يُنظَر إلى هذا التغيير باعتباره ثورةً؛ بيد أنّه بالنسبة إلى حكم الناس الذين لا يستطيعون أن

(1) *Revolution*
(2) Subjekt
(3) gut

يقدّروا أنفسهم ولا متانة مسلماتهم إلّا بحسب اليد العليا[1] التي يبسطونها على ملكة الحسّ في الزمان، هو لا يعدو أن يكون جهدًا متواصلًا دومًا نحو الأفضل، وبالتالي بوصفه إصلاحًا متواصلًا للنزوع نحو الشر، بوصفه طريقة في التفكير منحرفة.

وينتج عن ذلك أنّ التكوين الخلقي للإنسان لا ينبغي أن يبدأ بتحسين الأخلاق[2]، بل بتحويل في طريقة التفكير وبتأسيس ضرب من الخُلُق أو الطبع[3]؛ مع أنّ المرء عادةً ما يتصرّف على نحو آخر، وذلك بأن يكافح ضدّ الرذيلة وحدها، أمّا الجذر العام الذي تنبع منه فيتركه دون المساس به. والحال أنّه حتى الإنسان المحدود كلما كان قادرًا على الشعور باحترام كبير للفعل الموافق للواجب كلّما جرّده في الفكر من الدوافع الأخرى التي يمكن أن يكون لها تأثير عبر حبّ النفس على مسلمة الفعل؛ وحتى الأطفال هم قادرون على رصد حتى أقلّ أثر على خلط الدوافع غير الصحيحة: وذلك لأنّ الفعل يفقد عندهم في لحظة كلّ قيمة خلقية. هذا الاستعداد للخير سوف يتمّ تهذيبه على نحو لا يُضاهى، بأن يقتبس المرء مثال الناس الخيّرين (فيما يخصّ مطابقة القانون) وأن يجعل تلاميذ الأخلاق يحكمون على عدم نقاء المسلمات انطلاقًا من الدوافع الحقيقية لأفعالهم، وشيئًا فشيئًا ينتقل ذلك إلى طريقة التفكير: بحيث إنّ الواجب لذات نفسه فحسب سوف يبدأ في اكتساب وزن معتبر في قلوبهم. ومع ذلك أن نعلّم **الإعجاب**[4] بالأفعال الفاضلة، ومهما كلّف ذلك من التضحيات، هو ليس بعدُ بالمزاج[5] الصحيح الذي يجب على قلب التلميذ أن يفوز به من أجل الخير الخلقي. إذْ مهما كان المرء فاضلًا، فإنّ كل ما [VI، 49] يستطيع فعله من خير على الدوام هو فقط أن يقوم بواجبه؛ ولكن أن يقوم

(1) die Oberhand

(2) Sitten

(3) der Charakter

(4) ***bewundern***

(5) Stimmung

بواجبه هو ليس شيئًا آخر أكثر ممّا يوجد في النظام الأخلاقي العادي، وبالتالي هو لا يستحقّ أن يكون موضوعًا للإعجاب. وبالحري فإنّ هذا الإعجاب هو تعديل(1) لشعورنا حتى يألف الواجب، كأنّما الإذعان له بالطاعة هو شيء خارج عن العادة ويستحقّ الثناء.

بيد أنّه يوجد شيءٌ في النفس الخاصة بنا(2) نحن لا نستطيع، متى وضعناه نصب أعيننا على النحو الذي يليق به، أن نكفّ عن النظر إليه بأعلى نحو من الإعجاب، وحيث يكون هذا الإعجاب مشروعًا في الوقت نفسه الذي يسمو فيه بالنفس سموًّا كبيرًا، وإنّ ذلك هو الاستعداد الخلقي في أنفسنا بعامة. أما هو هذا الشيء، (كما يمكن للمرء أن يسأل نفسه)، في أنفسنا، نحن الكائنات التابعة للطبيعة عبر حاجات لا حصر لها، الذي من خلاله يتمّ رفعنا مع ذلك عاليًا فوق هذه الحاجات بفضل فكرة استعداد أصلي (فينا)، على نحو بحيث نحن نعتبرها بمثابة لا شيء تمامًا وأنفسنا باعتبارنا لسنا بأهلٍ لوجودنا، إذا كان يجب علينا أن ننقاد للمتعة التي تنجر عنها، والتي تستطيع وحدها مع ذلك أن تجعل الحياة مرغوبًا فيها، ضدّ قانون إنّما بواسطته يأمر عقلُنا بقوة، ومع ذلك من دون أن يبشّرنا بشيء ولا ينذرنا من شيء؟ إنّ ثقل هذا السؤال ينبغي أن يشعر به كل إنسان يتوفّر على أدنى قدرة عادية(3)، كان قد لُقِّن قبلُ شيئًا عن القداسة الكامنة في فكرة الواجب، إلّا أنّه لم يبلغ إلى حدّ البحث عن مفهوم الحرية الذي ينتج(*) قبل كل شيء عن هذا القانون؛ وحتى [VI، 50] عدم إمكانية فهم هذا

(1) Abstimmung

(2) unsere Seele

(3) gemeinsten

(*) إنّ مفهوم حرية المشيئة لا يسبق في أنفسنا الوعي بالقانون الخلقي، بل يقع فقط استنتاجه من قابليّة تعيّن المشيئة بواسطة هذا القانون، باعتباره أمرًا غير مشروط، فهذا أمر سرعان ما يمكن للمرء أن يقتنع به، حينما يسأل نفسه قائلًا: ما إذا كان واعيًا على نحو يقيني ومباشر بملكة تمكّنه من التغلّب على كلّ دافع على الاعتداء مهما كان كبيرًا (Phalaris licet imperet ut sis Falsus, et admoto dictet perjuria tauro) وذلك بفضل همّة راسخة؟ سوف ينبغي على كل امرئ أن يعترف: أنّه **لا يعرف**، متى طرأت هكذا حالة، ما إذا كانت همّته سيصيبها شيء من=

الاستعداد الذي ينبئ عن منبت إلهي، ينبغي أن تفعل في الوجدان[1] إلى حدّ الحماسة، وتمنحه من القوة ما به يحتمل التضحيات التي يمكن أن يفرضها عليه احترامُ واجبه. أن نجعل هذا الشعور بجلالة[2] مصيره الخلقي يقظًا غالبًا هو أمر ينبغي أن نمجّده بوصفه وسيلة لإيقاظ النوايا الأخلاقية على نحو باهر، وذلك أنّه يفعل فعله ضدّ الاستعداد الفطري لانحراف الدوافع في مسلمات مشيئتنا، حتى تتمّ، في كنف الاحترام غير المشروط للقانون، من حيث هو الشرط الأسمى لكل المسلمات التي ينبغي الأخذ بها، إعادة النظام الأخلاقي الأصلي للدوافع إلى نصابه، ومن ثمّة استعادة الاستعداد نحو الخير الذي في القلب البشري من جديد في نقائه وصفائه.

ولكن أليس شأن هذه الاستعادة بواسطة استعمال قوانا الخاصة أن تتعارض

= الفتور. ولكن مع ذلك فإنّ الواجب يأمره على نحو غير مشروط: **يجب** عليه أن يظلّ له وفيًا؛ ويستنتج من ذلك على حقّ: أنّه ينبغي عليه أيضًا أن **يستطيع** ذلك، وبالتالي أن تكون مشيئته حرة. وإنّ الذين يصوّرون لنا هذه الخاصية التي لا يُسبَر غورها بوصفها شيئًا مفهوميًا تمامًا، هم يصنعون بواسطة لفظة **الحتميّة** (أي قضية تعيين المشيئة بواسطة أسباب باطنية كافية) شيئًا مثل الخديعة، تمامًا كما لو أنّ الصعوبة كانت تكمن في توحيد هذه الحتمية مع الحرية، وهو ما لا يفكّر به أحد؛ بل: كيف يمكن **للحتمية المسبقة**، التي بمقتضاها تجد الأفعال التي نشاء أسبابها المعيّنة في **الزمان السابق** (الذي لم يعد لا هو ولا ما يحتوي عليه واقعًا تحت سلطتنا)، أن توجد سويّة مع الحرية، التي بمقتضاها ينبغي أن يكون الفعل، وكذلك [VI، 50] ضدّه، في اللحظة التي يحدث فيها، واقعًا تحت سلطة الذات: ذلك ما يريد المرء أن يدركه، وما لن يدركه أبدًا.

+ أن نوحّد مفهوم **الحرية** مع فكرة الله، من حيث هو كائن **واجب الوجود**، هو أمر ليس بالعسير في شيء؛ وذلك أنّ الحرية لا تكمن في الطابع العرضي للفعل (أنّه ليس متعيّنًا أبدًا بواسطة الأسباب)، نعني لا تكمن في عدم الحتمية، (إنّ فعل الخير والشرّ ينبغي أن يكون ممكنًا عند الله على حدّ سواء، متى كان يجب علينا أن نسمّي فعله فعلًا حرًّا)، بل في العفوية المطلقة، التي لا يُحدق بها خطرٌ إلّا مع الحتمية المسبقة، حيث يوجد سببُ تعيّن الفعل في الزمان السابق، وبالتالي على نحو بحيث أنّ الفعل الآن لم يعد تحت سلطتي، بل في أيادي الطبيعة، وأنا متعيّن على نحو لا مردّ له؛ ولكن لأنّه ليس من سبيل كي نتصوّر في الإله تعاقبًا في الزمان، فإنّ هذه الصعوبة تسقط من نفسها.

(1) das Gemüt

(2) Erhabenheit

رأسًا مع القضية القاضية بالفساد الفطري للإنسان بإزاء كلّ خير؟ دون شك، فيما يهمّ قابلية الفهم لهكذا استعادة، نعني **إدراكنا** لإمكانيتها، كما لكلّ ما يجب أن يتمّ تمثّله بوصفه شيئًا معطى في الزمان (أي تغييرًا) ومن هذه الجهة بوصفه ضروريًا حسب قوانين الطبيعة، ومع ذلك يجب تمثّل ضدّه في الوقت نفسه تحت قوانين خلقيّة بوصفه ممكنًا بواسطة الحرية؛ لكنّ تلك القضية ليست مضادة لهذه الاستعادة ذاتها. وذلك أنّه حين يأمر القانون الخلقي بأنّه يجب علينا الآن أن نكون أناسًا أفضل من ذي قبل، فإنّ ذلك يقتضي على نحو لا مردّ له أنّه ينبغي أيضًا أن **نستطيع** ذلك. إنّ قضية الشر الفطري ليس لها أيّ استعمال في **علم العقيدة**[1] الخلقية: إذ إنّ أحكامها[2] إنّما تحتوي على الواجبات عينها وتحتفظ أيضًا بالقوة نفسها، سواء أكان يوجد أو لا يوجد فينا نزوع فطري إلى الاعتداء. أمّا في **النسكيّة**[3] الخلقيّة فإنّ هذه القضية تريد أن تقول أكثر من ذلك، [VI، 51] ولكن لاشيء أكثر من: أنّنا لا يمكننا، في التكوين الأخلاقي[4] للاستعداد الخلقي[5] للخير المخلوق معنا، أن نجعل من ضرب من البراءة الأصلية لأنفسنا بمثابة البداية، بل ينبغي علينا أن نبتدئ من افتراض الطابع الشرّير[6] للمشيئة في صلب القبول بمسلمات بعين الضدّ من الاستعداد الأخلاقي الأصلي، ومن أجل أنّ النزوع إلى ذلك هو شيء لا يمكن إبطاله، ينبغي أيضًا أن نبدأ بالعمل ضدّه دون انقطاع. وبما أنّ هذا يقود فقط إلى تقدّم يذهب إلى ما لا نهاية من السيّئ إلى الأحسن، فإنّه ينتج عن ذلك: أنّ تحويل نيّة الإنسان الشرّير إلى نيّة إنسان خيّر ينبغي أن يكون تغييرًا للأساس الباطني الأسمى للقبول بكل مسلماته طبقًا للقانون، شريطة أن يكون هذا الأساس الجديد ذاته (القلب الجديد) منذ الآن

---

(1) *Dogmatik*
(2) Vorschriften
(3) *Asketik*
(4) sittlich
(5) moralisch
(6) Bösartigkeit

شيئًا لا يأتي عليه التغيّر. لكنّ الاقتناع بذلك هو بلا ريب أمر لا يبلغه الإنسان على نحو طبيعي، لا عن طريق الوعي المباشر ولا بالحجّة على السيرة التي ارتآها لنفسه حتى ذلك الحين؛ وذلك أنّ أعماق القلب (الأساس الذاتي الأوّل لمسلماته) هي بالنسبة إليه شيء هو ذاته لا يُسبَر غوره؛ ومع ذلك ينبغي أن يكون بإمكانه أن **يأمل** في أن يبلغ، عبر استعمال **خاص** لقواه، إلى الطريق التي تقود إلى هناك والتي تكشف له عنها نيّة محسّنة في أساسها: من أجل أنّه يجب أن يصير إنسانًا خيّرًا، إلّا أنّه لا ينبغي أن يُحكم عليه بوصفه **خيّرًا - من ناحية خلقيّة**، إلّا بما يمكن أن يُنسب إليه ويتحمّل مسؤوليته بوصفه شيئًا فعله بنفسه.

ضدّ دعوى تحسين ما بأنفسنا[1] يحشد العقل، المتبرّم بطبعه من العمل الخلقي، تحت ذريعة العجز الطبيعي، أفانين عدة من الأفكار الدينية التي لم تؤخذ من منبع صافٍ (من بينها: الافتراء على أنّ الله ذاته قد جعل من مبدأ السعادة شرطًا أسمى لوصاياه). لكنّ المرء بإمكانه أن يقسّم كلّ الأديان إلى دين قائم أمره على **طلب النعيم**[2] (إقامة الشعائر فحسب) ودين **خلقيّ**، أي دين **السيرة الحسنة**[3]. فحسب الأوّل منهما، يتزلّف الإنسان إمّا بالقول: إنّ الله يمكن أن يجعله سعيدًا أبدًا، من دون أن يكون عليه بالضرورة حتى **أن يصير إنسانًا أفضل**، (بالصفح عن الذنوب)؛ وإمّا بالقول أيضًا، متى ظهر له أنّ ذلك ليس ممكنًا: إنّ الله يمكن **أن يجعل منه إنسانًا أفضل**، من دون أن يكون له هو ذاته شيءٌ آخر ليفعله سوى أن **يصلّي** من أجل ذلك؛ ربّ صلاة، لأنّها تتمّ أمام كائن بصير بكلّ شيء، هي لا تعدو أن تكون سوى ضرب من **التمنّي**، وبذلك هو على الحقيقة لم يفعل شيئًا: إذْ لو كان ذلك شيئًا يُنال بالتمنّي مجرّدًا، لكان يكون كلّ إنسان خيّرًا. وأمّا حسب الدين الخلقي (ومن بين كل [VI، 52] الأديان العمومية التي تعترضنا، وحده الدين المسيحي هو دين خلقي)، فإنّ ثمّة مبدأ

(1) Selbstbesserung

(2) ***Gunstbewerbung***

(3) die Religion ***des guten Lebenswandels***

أساسيًّا يقول: إنّه ينبغي على كلّ واحد من الناس أن يعمل، بقدر ما يكون ذلك في قواه، على أن يصير إنسانًا أفضل؛ وإنّما حينئذ فقط، إذا هو لم يطمر موهبته الفطرية (لوقا *XIX*، 12-16)، وإذا هو قد استعمل الاستعداد الأصلي للخير، من أجل أن يصير إنسانًا خيّرًا، هو يستطيع أن يأمل في أنّ الشيء الذي ليس في طاقته، سوف تتمّ تكملته من قِبل معونة من الأعلى. كذلك ليس من الضروري مطلقًا أن يعرف الإنسان فيمَ تتمثّل هكذا معونة؛ وربما كان أمرًا لا يمكن تجنّبه أنّ الطريقة التي بها تحدث تلك المعونة إذا كانت قد كشف عنها في زمان معيّن، فإنّ أناسًا مختلفين في زمان آخر سوف يصنعون منها لأنفسهم تصوّرات مختلفة وذلك بكلّ نزاهة وإخلاص. ولكن عندئذ سوف يسوغ أيضًا هذا المبدأ الأساسي: «إنّه ليس بالأمر الجوهري ولا هو من ثمّة بالأمر الضروري أن يعرف كلّ واحد من الناس ماذا يفعل الله أو كان قد فعل من أجل خلاصه»؛ ولكن أن يعرف **ماذا يكون عليه هو نفسه أن يفعل**، حتى يصبح أهلًا لهذا العون(+).

(+) هذه الملاحظة العامة هي الأولى من أربع ملاحظات، أُلحقت كل واحدة منها بكل قسم من هذا الكتاب، والتي يمكن أن تأخذ هكذا عناوين:

1) في آثار النعمة؛

2) في المعجزات؛

3) في الأسرار الإلهية؛

4) في وسائل النعمة. - إنّ هذه هي بمثابة **حواشٍ** (***Parerga***) على الدين في حدود العقل المحض؛ فهي لا تنتمي إلى داخل هذا العقل، لكنّها مع ذلك تتصل به اتّصالًا. إنّ العقل إذا وعى بعجزه عن تلبية حاجته الخلقية، فهو يمتدّ إلى حدّ بناء أفكار فيّاضة (***überschwenglichen***) هي بمقدورها أن تسدّ هذا النقص، من دون أن يتملّكها مع ذلك بوصفها ملكًا يوسّع من مداه. ولئن كان لا يجادل في إمكانية الموضوعات التي من شأنها ولا في فعليّتها، فهو مع ذلك لا يستطيع أن يقبل بها في مسلماته كي يفكّر أو يفعل. بل أكثر من ذلك هو يضع في حسبانه أنّه، إذا كان يوجد في الميدان الذي لا يُسبَر غوره لما فوق الطبيعة شيءٌ أكثر ممّا يمكنه أن يفهم، إلّا أنّه مع ذلك ضروريّ لتلافي عجزه الخلقي، فإنّ هذا الشيء، حتى وإن كان غير معروف لديه، سوف يفيد إرادته الطيبة أيّما إفادة، وذلك من خلال إيمان يمكن للمرء أن يسمّيه (بالنظر إلى إمكانه) إيمانًا **متفكّرًا**، من أجل أنّ الإيمان **الدغمائي**، الذي يقدّم نفسه بوصفه علمًا، إنّما يبدو له مخادعًا أو متجاسرًا؛ فأن نزيل الصعوبات عمّا هو=

= لذاته ثابت وراسخ (من ناحية عملية)، هو أمر لا يعدو أن يكون عملًا تكميليًا (***Parergon***)، إذا كانت تلك الصعوبات تخصّ مسائل مفارقة (***transzendente***). أمّا ما يتعلق بالضرر الناجم عن هذه الأفكار، حتى عن الأفكار المفارقة على صعيد **الأخلاق**، متى أردنا أن نقحمها في صلب الدين [VI، 53]، فإنّ مفاعيلها سوف تجري بحسب نظام الطبقات الأربع المشار إليها أعلاه:

1) مفعول التجربة الباطنية المزعومة (آثار النعمة) أو **الشطحات** (***Schwärmerei***)؛

2) مفعول التجربة الخارجية الدعيّة (المعجزات) أو **الخرافة**؛

3) مفعول شعشعة نور الذهن المفترض بالنظر إلى ما فوق الطبيعة (الأسرار) أو **نزعة الإشراق** وهوس المريدين؛

4) مفعول المحاولات الجريئة للفعل في ما هو فوق الطبيعة (وسائل النعمة) أو **صنع المعجزات**، ضلالات خالصة لعقل يتخطّى حدوده، وذلك باسم مقصد خلقي موهوم (يُعجب الله). – لكن فيما يخص الملاحظة العامة على القسم الأول من المصنّف الذي بين أيدينا تخصيصًا، فإنّ استدعاء **آثار النعمة** هي من نمط تلك الضلالات ولا يمكن أن يُقبَل في **مسلمات** العقل، إذا بقي هذا الأخير في داخل حدوده؛ وكذا الأمر على العموم فيما يتعلق بما هو فوق الطبيعة، لأنّه إنّما عنده تحديدًا ينقطع كلّ استعمال للعقل. – إذْ أن ننجح **نظريًا** في أن نعرف ما هي (إنّها من آثار النعمة أم هي مفاعيل داخلية للطبيعة) هو أمر غير ممكن، وذلك أنّ استعمالنا لمفهومي العلة والأثر لا يمكن أن يُوسّع ما وراء موضوعات التجربة وبالتالي ما وراء الطبيعة؛ أمّا افتراض استخدام **عملي** لهذه الفكرة فهو متناقض مع نفسه كلّيةً. إذْ، من حيث هو استخدام، فهو من شأنه أن يفترض قاعدةً لما يكون علينا (لغرض ما) أن نفعله من خير نحن أنفسنا، حتى نبلغ إلى شيء ما؛ لكن أن ننتظر أثرًا من آثار النعمة إنّما يعني عين الضدّ من ذلك، أي إنّ الخير (الخلقي) لن يكون فعلنا، بل فعل كائن آخر، ومن ثمّة نحن لا يمكننا أن **نكتسبه** إلّا بواسطة **عدم الفعل** فحسب، وهو ما يناقض نفسه. وبالتالي نحن يمكننا أن نتقبل هذه الآثار بوصفها شيئًا بعيدًا عن التصوّر، ولكن لا نقبل بها في مسلمتنا لا من أجل استعمال نظري ولا من أجل استعمال عملي.

[VI، 55]

في النظرية الفلسفية في الدين

القطعة الثانية

[57 ،VI]

القطعة الثانية

في صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشرّ
من أجل السيادة على الإنسان

أنّه، من أجل أن يصبح المرء إنسانًا خيّرًا في خُلقه، لا يكفي أن يدع بذرة الخير الكامنة في جنسنا، تنمو بلا عائق، بل عليه أيضًا أن يصارع علّة الشرّ التي توجد فينا، والتي تفعل بشكل معاكس، هو أمرٌ كان الرواقيون، من بين أهل الأخلاق[1] القدماء، أوّل من سمحوا لنا بمعرفته، وذلك من خلال شعارهم عن **الفضيلة**، الذي يشير (سواء كان ذلك باليوناني أم باللاتيني) إلى الشجاعة والبسالة[2]، ومن ثمّ يفترض عدوًّا ما. وبهذا الاعتبار فإنّ اسم **الفضيلة** هو اسم رائع، ولا يضرّه في شيء أن يُساء استخدامه غالبًا تبجّحًا أو أن يصبح (كما هو الحال حديثًا مع لفظة التنوير[3]) مثارًا للسخرية. - وذلك أنّ الدعوة إلى الشجاعة هي بعدُ في شطر منها إلهامٌ بها وحضٌّ عليها؛ وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ نمط التفكير الكسول، المرتاب من نفسه كلّيةً، والجبان، الذي ينتظر العون من خارج (في الأخلاق والدين) إنّما شأنه أن يفترّ[4] كلّ قوى الإنسان، ويجعله حتى غير أهل لهذا العون.

بيد أنّ هؤلاء الناس ذوي البأس[5] هم مع ذلك لا يعرفون عدوّهم، الذي لا ينبغي البحث عنه في الميول الطبيعية التي تفتقد إلى الانضباط فحسب ورغم ذلك تعرُض في وعي كل واحد منا بشكل جليّ وعلى نحو لا إبهام فيه، بل هو

---

(1) Moralisten

(2) Tapferkeit

(3) Aufklärung

(4) abspannen

(5) wackern

بوجه ما عدوّ غير منظور، متوارٍ بنفسه خلف العقل، ولهذا السبب هو أشدّ خطرًا. هم يستنجدون **بالحكمة** ضدّ **الحمق**، الذي يسمح لنفسه بأن تخدعه الميول من دون رويّة فحسب، والحال أنّه كان عليهم بدلًا من ذلك أن يستدعوا الحكمة ضدّ **الخبث**[1] (خبث القلب البشري) الذي، بمبادئه المفسدة للنفس، هو يخرّب النيّة من وراء حجاب(*).

[VI ، 58] إنّ الميول الطبيعية، متى **اعتُبرت في ذات نفسها**، **هي خيّرة**، أعني أنّها ليست شيئًا علينا إدانته، وإنّه ليس فقط بلا جدوى بل أيضًا إنّه لأمرٌ مضرٌّ ويستحقّ اللوم أن يريد أحدٌ القضاء عليها؛ بل ينبغي على المرء بالأحرى أن يقمعها[2] حتى لا يُنهك بعضها البعض، بل يمكنها أن تُحمل على التوافق ضمن

(1) *Bosheit*

(*) يستمدّ هؤلاء الفلاسفة مبدأهم الخلقي العام من كرامة الطبيعة الإنسانية، من الحرية (بما هي استقلال عن قوة [VI ، 58] الميول)؛ وهم لا يستطيعون أن يضعوا في الأساس مبدأً أفضل أو أكثر نبلًا. إنّهم بذلك يستخرجون القوانين الخلقية مباشرة من العقل، الذي، بهذه الطريقة، هو وحده مشرِّعٌ، ومن خلال تلك القوانين هو آمرٌ بإطلاق، فما هو موضوعي، هو ما يهمّ القاعدة، وما هو ذاتي أيضًا، هو ما يتعلق بالدافع، وذلك إذا ما أقررنا للإنسان إرادةً غير فاسدة في أن يقبل بهذا القانون في مسلّماته من دون تردّد، كل ذلك تمّت الإشارة إليه بشكل سديد تمامًا. غير أنّه إنّما في هذا الافتراض الأخير بالذات كان يكمن الخطأ. وذلك أنّه مهما استطعنا أن نبكّر في توجيه اهتمامنا إلى حالتنا الأخلاقية، فإنّنا سوف نجد أنّها لم تعد بعدُ res integra، بل ينبغي علينا أن نبدأ بطرد الشرّ من المكان الذي كان قد أخذه قبلُ، (وما كان له أن ينجح في ذلك لولا أنّنا قد قبلنا به في المسلمة الخاصة بنا): ذلك يعني أنّ الخير الحقيقي الأول، الذي يمكن للإنسان أن يفعله، هو أن يبتعد عن الشرّ، الذي لا ينبغي أن نبحث عنه في الميول، وإنّما في المسلمة الفاسدة، وبالتالي في الحرية ذاتها. فإنّ تلك الميول إنّما تعسّر فقط **تحقيق** المسلمة الجيّدة المضادة لها؛ أمّا الشر فهو يتمثل في هذا: إنّ المرء لا يريد مقاومة تلك الميول، حين تدعوه إلى الاعتداء، وهذه النيّة هي العدوّ على الحقيقة. إنّ الميول ليست سوى خصم للمبادئ بعامة؛ (سواء كانت خيرة أم شريرة)، ومن هذه الجهة فإنّ هذا المبدأ النبيل للأخلاق هو مفيد بما هو تدريب (انضباط الميول بعامة) على ليونة الذات بإزاء المبادئ. ولكن من حيث إنّ هذه يجب أن تكون بخاصة مبادئ **للخير الأخلاقي** وإنّها مع ذلك لا توجد بوصفها مسلّمات، فإنّه ينبغي أن يتم أيضًا افتراض خصم آخر لها في صلب الذات، معه ينبغي على الفضيلة أن تقيم الصراع، الذي من دونه لن تكون جميع الفضائل، كما يريد لها ذلك الأب الكنسي، رذائل ساطعة، بل على العكس من ذلك **تعاسات** ساطعة؛ وذلك أنّها لئن كانت تسكّن التمرّد غالب الأحيان، فإنّ المتمرّد بذلك لم يُهزَم أبدًا ولم تتمّ إدانته.

(2) bezähmen

كُلٍّ واحد، يسمّى السعادة. لكنّ العقل، الذي يظفر بهذا الكلّ، إنّما يسمّى **الفطنة**[1]. وحده الأمر المناقض للقانون الخلقي هو شرّير في ذات نفسه ويستحق اللوم بإطلاق، وينبغي أن يقع القضاء عليه؛ لكنّ العقل الذي يعلّمنا هذا الأمر، وخاصة عندما يقوده إلى الفعل، هو وحده الذي يستحق اسم **الحكمة**، التي بالمقارنة معها يمكن فعلًا أن تُسمّى الفضيلة أيضًا **حمقًا**[2]، ولكن فقط حينما يشعر العقل بأنّه يمتلك في ذاته ما يكفي من القوة كي يحتقرها (وكلّ مغرياتها)، وليس فقط أن **يكرهها** بوصفها كيانًا مخيفًا وينبغي علينا أن نتسلّح ضده.

[VI، 59] بذلك، حينما كان **الرواقيّ** يفكّر في الكفاح الخلقي للإنسان بوصفه مجرّد صراع مع ميوله (التي هي في ذاتها بريئة)، من جهة ما هي عوائق أمام واجبه ينبغي أن يقع تجاوزها، ومن أجل أنه لم يكن يقبل بأيّ مبدأ موجب جزئيّ (هو شرير في ذاته)، فإنّه لم يكن يستطيع أن يضع سبب الاعتداء إلّا في التغافل عن مكافحة تلك الميول؛ ولكن لأنّ هذا **التغافل** ذاته مناقض للواجب (أي اعتداء)، وليس مجرد خطأ طبيعي، وأنّ سببه لا يمكن البحث عنه هو بدوره (دون أن يسقط التفسير في الدور) في صلب الميول، بل فقط في ما من شأنه أن يعيّن المشيئة بما هي مشيئة حرة، (في الأساس الداخلي الأول للمسلمات التي هي في تفاهم مع الميول)، فإنّه يمكننا أن نفهم كيف أنّ فلاسفة، بالنسبة إليهم يظلّ(*) مبدأ التفسير محجوبًا في الظلمة أبدًا ومع ذلك هو لا مناص منه، وهو

(1) *Klugheit*

(2) *Torheit*

(*) إنّه لافتراض جدّ معتاد في الفلسفة الخلقية أنّ وجود الشر الأخلاقي في الإنسان هو أمرٌ يمكن تفسيره بيسر شديد، وذلك من دون شك انطلاقًا من قوة دوافع ملكة الحس من جهة، وانطلاقًا من اضمحلال دوافع العقل (احترام القانون) من جهة أخرى، نعني انطلاقًا من **الضعف**. ولكن عندئذ علينا الإقرار بأنّ الخير الأخلاقي في الإنسان (في الاستعداد الخلقي) إنّما يجب أن يكون في ذاته قابلًا للتفسير على نحو أكثر يسرًا؛ وذلك أنّ قابليّة تصوّر أحدهما لا يمكن التفكير فيها من دون تصوّر الآخر. بيد أنّ ملكة العقل التي تقضي بأن يصبح المرء، بمجرد فكرة القانون، سيّدًا على كل الدوافع المضادة له، إنّما هو أمرٌ غير قابل للتفسير؛ كذلك فإنّه ممّا لا يُفسَّر أيضًا كيف يمكن لدوافع ملكة الحس أن تصبح ذات سيادة على عقل يأمر بمثل هذه الهالة المهيبة. إذ، لو أنّ كل العالم يتصرّف طبقًا لما يقضي به القانون، لأمكن للمرء أن=

رغم ذلك غير مرغوب فيه، قد أمكن لهم أن يجهلوا الخصم الحقيقي للخير الذي كانوا يعتقدون أنهم يكافحون ضده.

بذلك ليس على المرء أن يستغرب حين يحثّنا حواريٌّ [مسيحي] على تمثّل هذا العدوّ **غير المنظور** والذي لا يمكننا معرفته إلّا من خلال أفعاله فينا والمفسد للمبادئ، بوصفه شيئًا خارجيًا وعلى الحقيقة بوصفه روحًا شريرة: «ليس علينا أن نتصارع مع اللحم والدم (أي ضد الميول الطبيعية)، بل مع الأمراء والجبارين- مع الأرواح الشريرة». ربّ تعبير لا يبدو أنّه مناسب لأنْ يوسّع من معرفتنا بالعالم المحسوس، بل فقط لأنْ يجعل مفهومنا عمّا هو بالنسبة إلينا أمرٌ لا يُسبَر غوره، شيئًا واضحا للحس[1] بالنسبة إلى **الاستعمال العملي**؛ وفضلًا عن ذلك، فإنّه فيما يخصّ هذا الاستعمال، لا فرق لدينا بين أن نضع مسبّب الإغواء[2] في أنفسنا فقط أو خارجنا أيضًا [VI، 60]، بما أنّ الذنب ليس يمسّنا في الحالة الأخيرة بأقلّ ممّا في الحالة الأولى، وما كان ليغوينا لو لم نكن في سرّنا في تفاهم ما معه(*). - نحن نريد أن نقسّم جملة هذا البحث إلى بابين:

= يقول: إنّ كلّ شيء يجري حسب النظام الطبيعي، ولا أحد سوف يدور في خلده أن يسأل حتى عن السبب.

(1) anschaulich

(2) der Verführer

(*) إنّها لخصوصية في الأخلاق المسيحية أنّها تتمثّل الخير الأخلاقي ليس بوصفه مختلفًا عن الشر الأخلاقي اختلاف السماء عن الأرض، بل بوصفه مختلفًا عنه اختلاف السماء عن **الجحيم**؛ هذا التمثّل، لئن كان بلا ريب مجازيًّا، وبما هو كذلك مدعاة للنقمة، فهو من جهة معناه لا يخلو أبدًا من الصحة على الصعيد الفلسفي. - إنّه يصلح تحديدًا لأنْ يمنعنا من هذا: أن يتمّ التفكير في الخير والشر، في مملكة النور ومملكة الظلمات، بوصفهما متجاورتين الواحدة مع الأخرى، وضائعتين الواحدة في الأخرى بطبقات متدرجة، بل هو يجعلنا نتمثّلهما منفصلتين الواحدة عن الأخرى بهاوية لا يمكن قيسها. إنّ عدم التماثل التام في المبادئ، التي من خلالها يمكن للمرء أن يكون محكومًا تحت إحدى المملكتين، وفي الوقت نفسه، الخطر المرتبط بما يُتوهَّم من قرابة شديدة بين الصفات التي تؤهّل لهذه المملكة أو تلك، هما يبرّران هذا النمط من التمثّل، الذي، برغم ما يحتوي عليه من فظاعة، هو في الوقت نفسه جدُّ جليل.

الباب الأول

في المطالبة المشروعة لمبدأ الخير بالسيادة على الإنسان

أ) فكرة مشخّصة[1] عن مبدأ الخير

إنّ الأمر الذي بإمكانه وحده أن يجعل من عالم ما موضوعًا لمرسوم إلهي، وغايةً للخَلق، هو **الإنسانية**[2]، (الماهية العقلية للعالم بعامة) في **كمالها الخلقي التام**، الذي بإزائه تكون السعادة، بما هي الشرط الأعلى، النتيجةَ المباشرة في إرادة الكائن الأسمى. - هذا الإنسان المرضيّ عنه وحده عند الله «هو فيه منذ أبد الآبدين»؛ وإنّ فكرته إنّما هي منبثقة عن كيانه؛ ومن هذه الجهة فهو ليس شيئًا مخلوقًا، بل هو ابنه المتأتي من صلبه؛ «الكلمة (الـ «كنْ»[3]) التي عبرها تكون[4] كل الأشياء الأخرى، والتي من دونها لا يوجد[5] شيءٌ ممّا تمّ صنعه»، (وذلك أنّه إنّما بسببه ومن أجله، نعني الكائن المعقول في العالم، كما يمكن أن يُفكَّر في ذلك طبقًا لمصيره الخلقي، إنّما تمّ إبداع كل شيء). - «إنّه انعكاس لبهائه وعظمته». - «فيه أحبّ الله العالم» وفيه فحسب وبالأخذ [VI، 61] بنواياه نحن يمكننا أن نأمل في «أن نصبح أبناء الله»؛ الخ...

أن نرتقي بأنفسنا إلى هذا المثل الأعلى للكمال الخلقي، بمعنى إلى نموذج

---

(1) personifiziert

(2) ***Menschheit***

(3) das Werde!

(4) sind

(5) existiert

النية الأخلاقية في صفائها التام، ذلك هو الواجب الكلي للإنسان، الذي يمكن لفكرته ذاتها، المقدّمة لنا من طرف العقل بوصفها أمرًا علينا البلوغ إليه، أن تمنحنا القوة. ولكن من أجل أنّنا لسنا صنّاع هذه الفكرة بل هي أخذت مكانها في الإنسان من دون أن نفهم أو نتصوّر كيف أمكن للطبيعة الإنسانية أن تكون قابلة لها، فإنّه من الأفضل للمرء أن يقول: إنّ هذا النموذج قد **نزل** إلينا من السماء واتخذ صبغة الإنسانية، (إذْ أن نتمثّل كيف يتسنّى **للإنسان** الذي هو **شرير** بطبعه أن يتخلص من الشر من ذات نفسه وأن **يرتقي** إلى المثل الأعلى للقداسة، هو أمر ليس ممكنًا أكثر من تصوّرنا للكيفية التي بها يتسنّى لهذا المثل الأعلى أن يتخذ صبغة **الإنسانية** (التي هي لذاتها ليست شريرة)، وأن ينزل إليها). هذا الاتحاد بنا يمكن بذلك أن يُنظر إليه بوصفه حالة **انحطاط**[1] لابن الربّ، إذا ما تمثّلنا هذا الإنسان الذي تحدوه نيّةٌ إلهية، على هذا النحو، بوصفه نموذجًا بالنسبة إلينا، وكيف أنّه على الرغم من أنّه هو ذاته مقدّس، وبما هو كذلك هو غير موقوف على احتمال أيّ ضرب من الآلام، فهو مع ذلك قد أخذ على عاتقه القدر الأعظم من تلك الآلام، حتى يحدث أفضل خير في العالم؛ وبعين الضدّ من ذلك فإنّ الإنسان، الذي لا يخلو أبدًا من الذنب حتى وإن كان قد اتخذ هذه النيّة أيضًا، هو يمكن أن ينظر إلى هذه الآلام، التي يمكن أن تصيبه، من أيّ طريق كان، بوصفها ذنبًا اقترفته يداه، ومن ثمّ ينبغي أن يعتبر نفسه غير أهل لاتحاد نيّته مع هكذا فكرة، وإن كانت تُستخدم لديه بوصفها نموذجًا.

إنّ المثل الأعلى للإنسانية التي يرضى عنها الله (وبالتالي للكمال الخلقي، كما هو ممكن بالنسبة إلى كائن من العالم، يخضع للحاجات والميول) هو أمر لا يمكننا أن نفكّر فيه على نحو آخر سوى تحت فكرة إنسان يحاول ليس فقط أن ينجز كل الواجبات الإنسانية، وفي الوقت نفسه أن ينشر الخير على أوسع نطاق ممكن من حوله بالتعليم والأمثال، بل أيضًا، وعلى الرغم من أنّه واقع تحت أكبر الإغراءات، أن يكون مع ذلك جاهزًا كي يتحمل كل الآلام إلى حدّ الموت

(1) *Erniedrigung*

الأكثر إزراءً، من أجل أفضل خير للعالم، وحتى من أجل عدوّه. - ذلك بأنّ الإنسان لا يستطيع أن يكوّن أيّ مفهوم عن درجة قوة ما وحدّتها، من النوع الخاص بنيّة خلقيّة ما، إلّا إذا تمثّلها وهي تناضل ضدّ العوائق، وتحت وطأة أكبر ما يمكن من الاحتجاجات ومع ذلك هي تنتصر.

[VI، 62] من خلال **الإيمان العملي بابن الله هذا** (من جهة ما هو متمثَّل بوصفه قد أخذ صبغة الطبيعة الإنسانية)، يمكن للإنسان منذ الآن أن يأمل في أن يصبح مرضيًّا عنه (ومن ثمّ مباركًا أيضًا) عند الله؛ بمعنى، أنّ من كان على وعي بهكذا نيّة خلقية، بأنّه يمكن أن **يؤمن** وأن يكون في نفسه على ثقة راسخة من أنّه تحت وطأة إغراءات وآلام مماثلة، (من جهة ما يمكن أن يصبح بمثابة حجر الزاوية لهذه الفكرة)، هو سيظل متعلقًا بنموذج الإنسانية لا يتزحزح عنه قيد أنملة، وفي محاكاة وفيّة لمثاله[1]، إنّ هكذا إنسانًا، وهو وحده، هو مخوَّلٌ له[2] بأنْ يعتبر نفسه بمثابة موضوع لا يمكن ألّا يستحقّ[3] مرضاة الرب.

ب) الواقع الموضوعي لهذه الفكرة.

هذه الفكرة إنّما تمتلك واقعها[4]، من جهة عملية، في ذات نفسها تمامًا. وذلك أنّها تكمن في عقلنا المشرّع على الصعيد الخلقي. نحن **يجب** علينا أن نوجد طبقًا لها، ونحن ينبغي أيضًا أن **نستطيع** ذلك. وإذا كان ينبغي على المرء أن يثبت أوّلًا إمكانية أن يكون إنسانًا مطابقًا لهذا النموذج، كما هو ضروري على نحو لا مردّ له بالنسبة إلى مفاهيم الطبيعة، (حتى لا نعرّض أنفسنا لخطر أن نتأخّر بسبب المفاهيم الفارغة)، فإنّه سوف ينبغي علينا أيضًا أن نحتمل أيضًا شكوكنا، بل حتى أن نتردد في أن نمنح للقانون الخلقي حظوةَ أن يكون أساسًا غير مشروط ومع ذلك كافيًا لتعيين مشيئتنا؛ إذ كيف يكون ممكنًا أنّ مجرد فكرة

(1) Beispiel
(2) befugt
(3) unwürdig
(4) Realität

شرعية بعامة بإمكانها أن تكون بالنسبة إلى تلك المشيئة دافعًا أقوى من كل الدوافع التي يمكن تخيّلها فقط والتي تنتج عن أيّ ضرب من الامتيازات، ذلك أمر لا يمكن أن يُبصَر بواسطة العقل ولا أن يتمّ إثباته بواسطة أمثلة متأتية من التجربة، إذ فيما يخصّ الأمر الأول فإنّ القانون يأمر بشكل غير مشروط، وأمّا فيما يهمّ الأمر الثاني، فإنّه حتى لو لم يوجد إنسانٌ قام بطاعة هذا القانون بشكل غير مشروط، فإنّ الضرورة الموضوعية لأنْ يوجد هكذا إنسان هي مع ذلك غير منقوصة وساطعة بذاتها. بذلك ليس ثمّة حاجة إلى أيّ مثال من التجربة حتى نجعل من فكرة إنسان محبّب إلى الربّ على الصعيد الخلقي، نموذجًا بالنسبة إلينا؛ فهي توجد بعدُ بما هي كذلك في صلب عقلنا. - لكن من كان، من أجل أن يعترف بإنسان ما من حيث هو مثال مطابق لتلك الفكرة، باعتباره قدوة علينا اتّباعها[1]، يطالب بأكثر مما يرى، نعني أكثر من سيرة حياة[2] لا تشوبها شائبة كلّيةً، أجل أكثر ممّا يمكن للمرء أن يطلبه من حياة تستحق التقدير بالكامل، مثلًا من كان فضلًا عن ذلك يشترط من أجل الإيمان معجزات ينبغي أن تكون حدثت عن طريقه أو بالنسبة [VI، 63] إليه؛ فهو يعترف في الوقت نفسه من خلال ذلك **بعدم إيمانه**[3] الخلقي، نعني بنحو من النقص في الإيمان بالفضيلة، الذي لا يمكن أن يعوّضه أيُّ إيمان مؤسَّس على حجج مستمدة من المعجزات (هو لا يوجد إلّا على صعيد تاريخي فحسب)؛ وذلك من أجل أنّ الإيمان بالصلاحية العملية لهذه الفكرة، والذي يوجد في صلب عقلنا (الذي يستطيع بلا ريب أن يؤكد المعجزات بما هي كذلك، التي قد يمكن أن تتأتى من مبدأ الخير، لكنّه لا يستطيع أن يستخرج تأكيده منها) إنّما هو وحده له قيمة خلقية.

بذلك فإنّه ينبغي أيضًا أن تكون تجربةٌ ما ممكنةً، ضمنها يكون المثال المتعلق بهكذا إنسان معطى لنا (بقدر ما يمكننا أن ننتظر من تجربة خارجية بعامة أو أن يشترط عليها أن تمدّنا بالدليل الذي من شأن النية الأخلاقية الباطنة)؛ إذْ،

(1) Nachfolge

(2) Lebenswandel

(3) Unglauben

بحسب القانون، يجب على كلّ إنسان أن يعطي بشكل منصف مثالًا ما عن هذه الفكرة؛ ولهذا فإنّ النموذج إنّما يبقى على الدوام في العقل؛ وذلك أنّه ليس يوجد في التجربة الخارجية أيّ مثال مطابق له، من حيث إنّها لا تكشف عن النية الباطنة، بل تسمح بعقدها فحسب، وإن لم يكن ذلك بيقين جازم؛ (بل حتى التجربة الباطنة للإنسان في نفسه هي لا تسمح له بأن ينفذ إلى أعماق قلبه بالقدر الذي يمكّنه من البلوغ إلى معرفة مأمونة تمامًا عن أساس مسلماته، التي يعرف نفسه بإزائها، وعن صفائها وثباتها، عبر ملاحظة ذاته).

لو أنّ هكذا إنسانًا تحرّكه نيّةٌ إلهيّة حقًّا، في زمن ما، قد نزل على نحو ما من السماء إلى الأرض، وأعطى عبر مذهبه وسيرته وآلامه، **المثالَ** الخاص بإنسان هو في ذاته يعجب الله ويرضيه، بقدر ما يمكن للمرء أن يطلبه من تجربة خارجية، (بما أنّ هذا **النموذج** الخاص بهكذا إنسان لا ينبغي أن يُبحث عنه إلّا في صلب عقولنا)، ولو أنّه، من خلال كلّ ذلك، أحدث في العالم خيرًا كبيرًا لا تحيط به عينٌ ولا تتوقعه، وذلك بواسطة ثورة في الجنس البشري، إلّا أنّنا لا نملك أيّ سبب لأنْ نقبل به أو أن نجد شيئًا آخر غير إنسان تولّد بشكل طبيعي، (من أجل أنّ هذا الأخير إنّما يشعر هو أيضًا بأنّه ملزَمٌ بأن يقدّم في ذاته مثالًا من هذا النوع)،- فإنّه بذلك لم يقع أبدًا نفيُ أنّه يمكن أيضًا أن يكون إنسانًا تولّد بشكل خارق للطبيعة. وذلك أنّه من حيث المقصد العملي لا يمكن لهذا الافتراض الأخير أن يكون مع ذلك مفيدًا لنا أو عونًا في أيّ شيء؛ من أجل أنّ النموذج الذي وضعناه تحت هذه الظاهرة إنّما ينبغي أن يُبحث عنه دومًا في صلب أنفسنا (وإن كنّا بشرًا طبيعيين)، وأنّ وجوده [VI، 64] في النفس الإنسانية هو بعدُ لذات نفسه غير مفهوم كفايةً بحيث إنّنا لا نجد أنّه من الضروري أن نقبل، فضلًا عن أصله ما فوق الطبيعي، بأن يُؤَقْنَم(1) في إنسان جزئيّ بعينه. بل على الأرجح إنّ رفع هذا النوع من القديس عاليًا فوق كلّ هشاشة الطبيعة

(1) hypostasiert

الإنسانية سوف يكون، حسب تقديرنا، حجر عثرة في طريق التطبيق العملي لفكرة القديس هذه في ما نقوم به من محاكاة. إذْ، حتى لو أنّ طبيعة هذا الإنسان المرضيّ عنه من الله قد تمّ التفكير فيها باعتبارها طبيعة إنسانية إلى حدّ بحيث إنّ هذا الإنسان قد صار معرّضًا للحاجات نفسها، وبالتالي أيضًا للآلام نفسها، ومن ثمّ للميول الطبيعية نفسها، وبالتالي أيضًا للإغراءات نفسها بالاعتداء مثلنا نحن، ولكنّ هذه الطبيعة هي مفكَّر فيها من جهة أخرى بوصفها طبيعة فوق الطبيعة الإنسانية، إلى حدّ بحيث إنّ ضربًا ما من النقاء الذي لا يتغيّر في إرادته، غير مكتسب بل فطريًا، سوف يجعل من غير الممكن له مطلقًا أن يقع في أيّ اعتداء، - فإنّ هذه المسافة التي تفصله عن الإنسان الطبيعي سوف تصبح بذلك، هي بدورها، كبيرة إلى ما لا نهاية له بحيث إنّ هذا الإنسان الإلهي لن يكون من الممكن أن يُقدَّم له بوصفه **مثالًا** يُحتذى. سوف يقول هذا الأخير: لو أعطاني أحدهم إرادة مقدّسة تمامًا، فإنّ كلّ إغراء بالشر في نفسي سوف يضمحلّ من ذاته؛ ولو أعطاني أحدهم اليقين الباطني الأتمّ بأنّه، بعد حياة أرضية قصيرة، سوف أنال حظّي (تبعًا لهذه القداسة) من البهاء الأبدي الكامل لملكوت السماء، فإنّني سوف أتحمّل كلّ الآلام، مهما كانت ثقيلة، وذلك حتى الموت الأكثر شناعة، ليس فقط طوعًا، بل أيضًا بكلّ مرح، بما أنّني بعينيّ هاتين أرى العاقبة البهيّة والقريبة أمامي. وبلا ريب فإنّ التفكير[1] بأنّ هذا الإنسان الإلهي كان يمتلك بالفعل هذه الرفعة والغبطة منذ أبد الآبدين، (وأنّه لم يكن يحتاج قبلُ إلى تلك الآلام كي يستحقّها)، وأنّه يتنازل عنها لفائدة من لا يستحقّها تمامًا، بل محبّة لأعدائه، كي ينقذهم من الهلاك الأبدي، هو أمر ينبغي أن يبعث في وجداننا على الإعجاب والمحبة والعرفان؛ كذلك فإنّ فكرة سلوك ما بحسب قاعدة من الأخلاق على قدر ما من الكمال، سوف يمكن أن تكون بلا شكّ صالحة بالنسبة إليها باعتبارها أمرًا للاتّباع، ولكن من دون أن يمكن له هو ذاته أن يُقدَّم لنا بوصفه

(1) der Gedanke

مثالًا للمحاكاة، ولا أيضًا، تبعًا لذلك، بوصفه دليلًا على مناسبة[1] خير خلقيّ خالص ورفيع إلى هذا الحدّ بالنسبة **إلينا** وعلى إمكانية بلوغه[*].

---

(1) Tunlichkeit

(*) إنّه بلا ريب نحو من التقييد للعقل البشري، الذي هو مع ذلك شيء لا يمكن أن ينفصل عنه: أنّنا لا نستطيع أن نفكّر في أيّة قيمة خلقيّة ذات أهمّية [VI، 65] للأفعال الصادرة عن شخص ما، من دون أن نعمل، في نفس الوقت، على تمثّله أو تمثّل ظهوره بطريقة إنسانية؛ ولكن من دون أن نريد بذلك أن نزعم أنّ الأمر هو في ذاته (***kat aléthein,χατ'αληθειαν***) يجري على هذا النحو؛ إذ إنّنا نحتاج دائمًا، من أجل أن نجعل الكيفيات فوق المحسوسة قابلة للإدراك، إلى مماثلة معيّنة مع الكائنات الطبيعية. على هذا النحو منح شاعر فلسفيّ للإنسان، من جهة ما ينبغي عليه أن يصارع في ذاته نزعة إلى الشرّ، لاسيّما حينما يعرف كيف ينتصر عليه، رتبةً في السلّم الخلقيّ للكائنات أعلى حتى من أهل السماء الذين هم بفضل قداسة طبيعتهم بمنأى عن كلّ إغراء ممكن. (إنّ العالم بنقائصه - هو أفضل من مملكة من الملائكة بلا إرادة. هالر - Haller). - بهذا النمط من التمثيل إنّما تكفّل أيضًا الكتاب المقدس حتى يجعلنا ندرك محبة الرب للجنس البشري على قدرها، وذلك حين خصّه بالتضحية الكبرى التي لا يقدر على القيام بها إلّا كائن محبّ من أجل أن يسعد حتى كائنات لا تستحقّ؛ («كذا كان الربّ يحبّ العالم»، الخ.): على الرغم من أنّنا بواسطة العقل لا نستطيع أن نصنع أيّ مفهوم عن الطريقة التي بها يضحّي كائن مكتفٍ بذاته بشيء ينتمي إلى غبطته وأن يحرم نفسه من ملك يخصّه؛ تلك هي **تخطيطيّة المماثلة** (للتفسير) التي لا يمكننا الاستغناء عنها. لكنّ تحويل هذه الأخيرة إلى **تخطيطية لتعيين الموضوع** (بقصد توسيع معرفتنا) هو **نزعة تشبيهية** (***Anthropomorphism***)، هي لها، من وجهة نظر خلقية (في الدين)، عواقب جدُّ وخيمة. - هنا أنا أريد فقط أن ألاحظ عرضًا، أنّ المرء في الصعود من المحسوس إلى ما فوق المحسوس يستطيع فعلًا **أن يعمل التخاطيط** (***schematisieren***)، (أي أن يجعل مفهومًا، بواسطة المماثلة، قابلًا للإدراك من خلال شيء محسوس)، لكنّه لا يستطيع مطلقًا بواسطة المماثلة أن **يستنتج** من الشيء الذي يخصّ الأوّل أنّه ينبغي أيضًا أن يوصف به الثاني (وبالتالي أن **يوسّع** بذلك مفهومه)، وذلك لهذا السبب البسيط تمامًا، القاضي بأنّ استنتاجًا من هذا النوع هو يجري **ضدّ** كلّ مماثلة، من حيث إنّه استنتاج يقضي بأنّه، من كوننا نحتاج بالضرورة إلى خطاطة تجعل مفهومًا ما قابلًا للفهم بالنسبة إلينا (من خلال البرهنة عليه بواسطة مثال ما)، هو يريد أن يستخرج النتيجة التي تقول إنّ هذه الخطاطة ينبغي بالضرورة أيضًا أن تخصّ الموضوع (Gegenstand) ذاته بوصفها محمولًا. إذْ أنّني لا أستطيع أن أقول: مثلما أنّه لا يمكنني أن أجعل سببَ نبتةٍ ما (أو أيّ مخلوق عضوي وبعامة سبب العالم في تمام غاياته) **قابلًا للإدراك** بطريقة أخرى غير طريقة المماثلة مع صانع ما في علاقته بصنعته (ساعة مثلًا)، أي بأنْ ننسب إليه ذهنًا، كذلك فإنّ السبب ذاته (سبب النبتة وسبب العالم بعامة) **ينبغي أن يكون له ذهنٌ** أيضًا؛ وذلك يعني أنّ =

[VI، 65] إلّا أنّ هذا المعلّم الذي تحدوه نيّة ربّانية، ولكنّه في حقيقته بشريّ تمامًا، إنّما يستطيع مع ذلك أن يكلّمنا عن نفسه بكلّ صدق [VI، 66]، وكأنّ المثل الأعلى للخير قد تجسّد فيه (في تعاليمه وفي سيرته). وذلك أنّه سوف لن يكلّمنا عندئذ إلّا عن النيّة التي اتّخذها هو ذاته قاعدة لأفعاله، ولكن، بما أنّه يستطيع أن يجعلها منظورة بوصفها مثالًا وقدوةً بالنسبة على الآخرين وليس بالنسبة إلى ذاته، هو لا يضعها بشكل خارجي أمام الأعين إلّا عبر تعاليمه وأفعاله: «من منكم يستطيع أن يثبت لي خطيئة ما؟»[1] غير أنّه من الإنصاف ألّا ننسب مثال المعلّم الذي لا مطعن فيه، القائم في ما يعلّمه، لاسيّما إذا كان هذا المثال فضلًا عن ذلك واجبًا على كلّ واحد من الناس، إلى أيّة نيّة أخرى غير النيّة الأكثر نقاءً، إذا كان المرء لا يملك أيّة أدلّة على العكس. إنّ نيّة من هذا النوع، مع كلّ الآلام التي يتمّ تحمّلها من أجل تحقيق الأفضل للعالم، ومفكَّرًا فيها ضمن المثل الأعلى للإنسانية، إنّما هي، بالنسبة إلى كلّ إنسان في كلّ العصور وكلّ العوالم، صالحة تمامًا[2] أمام العدالة العليا: متى ما جعل الإنسان نيّته، كما يجب عليه أن يفعل، مجانسة لها. بلا ريب سوف تبقى دومًا عدالةً هي ليست عدالتنا، من حيث إنّ هذه الأخيرة إنّما ينبغي عندئذ أن توجد في سيرة مطابقة لتلك النيّة مطابقةً تامة ولا مأخذ عليها. بيد أنّه ينبغي أن يكون ممكنًا مع ذلك أن يتمّ الحكم بامتلاك[3] العدالة الأولى في سبيل الثانية، إذا ما كانت هذه الأخيرة موحَّدة مع نيّة النموذج، على الرغم من أنّ فهم ذلك إنّما يثير صعوبات جمّة، نحن نريد أن نعرضها الآن.

= نسبة الذهن إليه هي ليست فقط شرطًا لإدراكي، بل لإمكانية أن يكون سببًا بعامة. غير أنّه بين العلاقة التي لخطاطة مع مفهومها والعلاقة التي لخطاطة هذا المفهوم مع الشيء ذاته لا توجد أيّة مماثلة، بل قفزة جبّارة (μετα′βα′σζει′ςαλλ γενος) هي تقود رأسًا إلى نزعة تشبيهية، كنت قد قدّمت الأدلة عليها في موضع آخر.

(1) **إنجيل** يوحنا 8، 46.

(2) vollgültig

(3) Zueignung

د) صعوبات حول واقعية[1] هذه الفكرة وحلّها

الصعوبة **الأولى** التي تجعل إمكانية البلوغ إلى هذه الفكرة المتعلقة بإنسانية تعجب الله فينا، أمرًا مشكوكًا فيه، باعتبار **قداسة** المشرّع وبسبب النقص الذي في عدالتنا الخاصة، هي التالية. يقول القانون: «كونوا قدّيسين (في سيرتكم) كما هو ربّكم قدّيس في السماء»؛ إذْ إنّ هذا هو المثل الأعلى[2] لابن الله، الذي قُدِّم لنا بوصفه نموذجًا. لكنّ البعد الذي يفصل الخير، الذي يجب علينا أن نحقّقه في أنفسنا، عن الشرّ الذي ننطلق منه، هو بلا نهاية، ومن هذه الجهة، فإنّ ما يهمّ الفعل، أي مطابقة السيرة لقداسة القانون، لا يمكن البلوغ إليه في أيّ زمان. ومع ذلك فإنّ الهيئة[3] الأخلاقية للإنسان يجب أن تتطابق معها. هي ينبغي بذلك أن تُطرَح في صلب النيّة، في صلب المسلّمة الكلية والمحضة لتطابق السلوك مع ذلك القانون، بوصفه البذرة التي منها يجب أن ينمو كلّ خير، وهي نيّة تنبثق من مبدأ مقدّس، قبل به الإنسان في مسلّمته العليا. إنّه تغيير لما في أنفسنا من النوايا[4] ينبغي أيضًا أن يكون ممكنًا [VI، 67]، من أجل أنّه واجب. - والحال أنّ الصعوبة إنّما تكمن في هذا: كيف يمكن للنيّة أن تسوغ بالنسبة إلى الفعل الذي يكون ناقصًا **في كلّ وقت** (ليس بعامة وإنما في كل نقطة من الزمان)؟ لكنّ حلّها إنّما يرتكز على هذا: أنّ الفعل، من حيث هو تقدّم متواصل من الخير الناقص إلى ما هو أفضل بشكل لا نهاية له، هو حسب تقديرنا، نحن الذين نوجد تحت قيد الشروط الزمانية في مفاهيم العلاقة بين السبب والنتائج على نحو لا مردّ له، أمر سوف يبقى منقوصًا على الدوام؛ بحيث إنّنا ينبغي في باب الظاهرة، أي من جهة **الفعل**، أن ننظر إلى الخير في أنفسنا **وفي كل وقت**، بوصفه شيئًا قاصرًا بالنسبة إلى قانون مقدّس؛ لكنّ تقدّمه بشكل لا نهاية له نحو التطابق مع القانون، إنّما يمكننا أن نتصوّر أنّه، بسبب النيّة التي

---

(1) Realität

(2) das Ideal

(3) Beschaffenheit

(4) Sinnesänderung

هو مشتقّ منها، والتي هي فوق المحسوس، أمر مقدّر من طرف من يسبر غور القلوب في حدسه العقلي المحض، بوصفه كلًّا كاملًا، حتى من جهة الفعل (من جهة السيرة)(*)، ومن ثمّ إنّ الإنسان، بصرف النظر عن نقصه الدائم، هو يستطيع مع ذلك أن يتوقّع[1] بعامة أن يكون مرضيًّا عنه عند الله، ولا يهمّ في أيّ نقطة من الزمان أيضًا يمكن أن ينقطع وجوده.

أمّا الصعوبة **الثانية**، والتي تبرز عندما يفحص المرء عن الإنسان الساعي إلى الخير، بالنظر إلى الخير الخلقي حتى في علاقة مع **السعادة** الإلهية، **فهي** تهمّ **السعادة الخلقيّة**، التي لا يُفهَم منها هنا التأكيد على امتلاك دائم لنحو من الرضا على **حالته الفيزيائية** (التحرّر من السوء والتمتّع بمسرّة متنامية على الدوام)، في شكل **سعادة مادية**، بل على فعليّة نيّة متدرّجة دومًا في الخير (لا تحيد عنه أبدًا) **واستمرارها**، وذلك أنّ «طلب ملكوت الرب»[2] باستمرار، متى كان المرء **متأكّدًا على نحو راسخ من ثبات هكذا نيّة**، إنّما هو بالقدر نفسه [VI، 68] أيضًا أن نعرف بأنفسنا أنّنا نمتلك بعدُ هذا الملكوت، بما أنّ الإنسان الذي تحرّكه تلك النيّة[3] سيكون من نفسه على ثقة من أنّ «كلّ الباقي (ما يهمّ السعادة الفيزيائية) سوف يُزاد»[4] له.

ثمّ إنّ المرء يمكن بلا ريب أن يحيل الإنسان الذي يشغله هذا الأمر وهو

(*) لا ينبغي على المرء أن يغفل عن أنّنا بذلك لا نريد هنا أن نقول: إنّ النيّة قد يجب أن تُستخدم كي **تعوّض** عن النقص في مطابقة الواجب، وبالتالي عن الشرّ الفعلي في هذه السلسلة غير المتناهية؛ (على الأرجح ما هو مفترَضٌ هو أنّ الهيئة الخلقية للإنسان التي يرضى عنها الربّ إنّما نعثر عليها فعلًا في صلبه)، بل: إنّ النيّة، التي تأخذ مكان جملة هذه السلسلة من التقريب إلى ما لا نهاية، هي لا تسدّ إلّا النقص الذي لا ينفصل عن وجود كائن ما في الزمان بعامة، والذي يتمثّل في ألّا نكون أبدًا بشكل كامل ما ينبغي علينا أن نصير على صعيد المفهوم؛ وذلك أنّه، فيما يتعلق بالتعويض عن المخالفات التي تحصل في هذا التقدّم، سوف يتمّ أخذها في الاعتبار عند حلّ الصعوبة **الثالثة**.

(1) erwarten

(2) **إنجيل متى**، 6، 33.

(3) gesinnt

(4) **إنجيل متى**، 6، 33.

راغب في ذلك إلى هذا: «إنّ روحه (روح الرب) لتشهد على روحنا»، الخ. . . أي إنّ من يملك نيّة نقيّة بالقدر المطلوب سوف يشعر من نفسه أنّه لن يمكنه أن ينحدر عميقًا إلى حدّ أنّه سيحبّ الشرّ مرة أخرى، بيد أنّه يظلّ فقط من المريب الأخذ بمثل هذه المشاعر المتأتّية بزعمهم من مصدر يقع فوق المحسوس؛ وليس ينخدع المرء في أيّ موضع أيسر ممّا ينخدع في ما يساعد على الرأي الحسن عن نفسه. لذلك يبدو أنّه ليس من الحكمة أبدًا أن يتشجّع المرء على مثل هذه الثقة، وإنّما الأمر الأنفع على الأرجح (بالنسبة إلى الخلقيّة) هو «أن يخلق نعيمه[1] **بالخشية والرعشة**» (وهي لكلمة قاسية، متى سيء فهمُها، هي يمكن أن تؤدي إلى أشدّ أنواع الهوس[2] ظلامية)؛ ومع ذلك، فإنّه من دون أيّ ثقة في النيّة التي عقدناها ذات مرة، فإنّ الثبات على الاستمرار فيها لن يكون ممكنًا إلّا قليلًا. لكنّ هذه النيّة إنّما شأنها أن توجد من دون أيّة حماسة لا عذبة ولا مملوءة قلقًا، بمقارنة سيرة المرء التي سار عليها إلى حدّ الآن مع القصد الذي أوقف نفسه عليه. - وذلك أنّ الإنسان الذي أمكن له منذ العهد الذي قبِل فيه بمبادئ الخير، ولمدة كافية من الحياة، أن يلاحظ أثر تلك المبادئ على الفعل، أي على سيرته المتقدّمة نحو الأحسن على الدوام، وأن يجد في ذلك داعيًا لأن يستنتج تحسّنًا أساسيًا في نيّته وإن على وجه الافتراض فحسب، إنّما يستطيع أيضًا مع ذلك، بما أنّ أشكال التقدّم هذه من شأنها أن تزيد من قوّة أشكال التقدّم اللاحقة شريطة أن يكون مبدأها خيّرًا، أن يأمل[3] بطريقة عقلية في كونه في هذه الحياة الأرضية لن يتخلى عن هذه السبيل، بل سوف يتقدّم فيها على نحو أكثر فأكثر شجاعة، بل حتى إنّه، لو تيسّرت له حياة أخرى بعد هذه، سوف يمشي فيها قدمًا، حسبما يبدو تمامًا، طبقًا لعين المبدأ وإن كان ذلك تحت ظروف أخرى، ويقترب أكثر فأكثر دومًا، من هدف الكمال الذي هو مع ذلك أمر يُطلب فلا يُدرك، وذلك أنّه بالنظر إلى ما كان لاحظه إلى حدّ الآن في

(1) Seligkeit

(2) Schwärmerei

(3) hoffen

نفسه، هو يحقّ له أن يعتبر أنّ نيّته قد تحسّنت من حيث الأساس. وبعيد الضدّ من ذلك فإنّ الذي حاول أن يعقد العزم على الخير غالب الأحيان ومع ذلك لم يجد نفسه أبدًا قد وفى به أو حافظ عليه على الوجه الذي من شأنه، الذي يعود إلى السقوط في الشرّ على الدوام، أو كان عليه في مجرى حياته أن يلاحظ في نفسه أنّه ما فتئ يسقط أعمق فأعمق من الشرّ إلى ما هو أسوء منه، كأنّما هو على منحدر، - هو امرؤ لا يمكنه بطريقة عقلية [VI، 69] أن يصنع لنفسه أيّ رجاء[1] في أنّه، لو كان لا يزال له أن يعيش مدة أطول هنا، أو كانت ستتيسّر له أيضًا حياة مستقبلية، سوف يفعل الأحسن، إذْ بحسب هذه الأمارات هو لابدّ وأن ينظر إلى الهلاك باعتباره شيئًا متجذّرًا في صلب نيّته. فأمّا أولاهما فهي نظرة إلى مستقبل **لا تحيط به عينٌ**، إلّا أنّه مرغوب فيه وسعيد، وأمّا الثانية فهي على الضدّ من ذلك نظرة إلى **بؤس لا يأتي عليه البصر**، أي إنّهما كلاهما بالنسبة إلى البشر، بقدر ما يمكنهم أن يحكموا، يقعان في **أبديّة** إمّا سعيدة أو شقيّة؛ وتلك تمثّلات، هي قوّية كفاية، بحيث تفيد الطرف الأوّل سكينة وثباتًا على الخير، أمّا الآخر فتمنحه يقظة الضمير السديد كي يكسر شوكة الشرّ بقدر ما يكون ذلك ممكنًا، وبالتالي تصلح بمثابة دوافع، من دون أن يكون ضروريًّا أيضًا على الصعيد الموضوعي أن نفترض وجود طابع أبديّ للخير أو الشرّ ونعتبره قضية تعليمية **على المستوى العقدي**[2] بالنسبة إلى مصير الإنسان(*)، فإنّما بهكذا

(1) Hoffnung

(2) dogmatisch

(*) ينتمي إلى الأسئلة التي لا يفلح السائل في أن يُفهمنا من أمرها شيئًا رشدًا، ولو أمكن أن يظفر بجواب عنها، (وإنّما لهذا أمكن تسميتها **أسئلة الأطفال**)، هذا السؤال: ما إذا كانت عذابات الجحيم متناهية أم أنّها عذابات أبديّة؟ لو أخذنا بالأمر الأوّل في تعليم الناس، لكان علينا أن نقلق من أنّ الكثيرين (من قبيل كلّ الذين يؤمنون بالمطهر، أو ذلك الملاح في أسفار مور) سوف يقولون: «أرجو أن أكون قادرًا على تحمّلها». بيد أنّه لو أقررنا بالأمر الثاني، وجعلناه رمزًا للإيمان، فإنّه سوف ينبثق، على الضدّ من القصد الذي كان لدينا، نحو من الرجاء في ألّا يكون ثمّة عقاب أبدًا بعد أكثر الحيوات دناءة. إذْ، بما أنّه في لحظات الندم الأخير، عند نهاية تلك الحياة، لابدّ وأن يجد القسّيس، المدعوّ للنصيحة والعزاء، مع ذلك أنّه لأمرٌ قاسٍ وغير=

معارف وتصريحات مزعومة [VI، 70] لا يفعل العقل سوى تخطّي حدود النظر

= إنساني أن ينبئ أحدهم بهلاكه الأبدي، وأنّه لا يضع أيّ حدّ أوسط ما بين هذا الهلاك وبين الغفران التام (بل إنّه معاقب أبدًا أو غير معاقب أبدًا)، فإنّه ينبغي عليه أن يجعل له نحوًا من الرجاء في ذلك الغفران؛ بمعنى أن يعده بأن يخلق منه على جناح السرعة إنسانًا يعجب الله ويرضى عنه؛ ثمّ لأنّه لم يعد ثمّة وقت لأخذ الطريق نحو سيرة حسنة، فإنّ اعترافات الندم وعبارات الإيمان وحتى وعودًا بحياة جديدة متى ما كان لا يزال ثمّة بوجه ما أجلٌ أطول عنده تقع نهاية الحاضر، سوف تقوم مقام الوسائل الوسطى. - تلك هي النتيجة التي لا مندوحة منها عندما يُقدَّم **خلود** المصير المستقبلي، المطابق للسيرة المتبعة هنا، بوصفه **عقيدة**، بدل أن يتمّ إرشاد الإنسان، بالأحرى، إلى أن يصنع من حالته الأخلاقية إلى حدّ الآن تصوّرًا ما للآتي، وأن يستنتج **بنفسه** أحدهما من الآخر بوصفه نتيجة علينا توقّعها على نحو طبيعي؛ وعندئذ فإنّ **عدم إحاطة العين** بسلسلة النتائج تحت سلطان الشرّ سوف يكون لها عليه المفعول الخلقي نفسه، (الذي من شأنه أن يدفعه، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا له، وعبر الإصلاح والتعويض، كي يجعل ما حدث، من حيث مفاعيله قبل نهاية الحياة، شيئًا لم يحدث)، كما يمكن أن يُنتظر ذلك من خلود ذلك المصير المستقبلي الذي تمّ الإنباء عنه: ولكن من دون أن تجلب معها نقائص العقيدة (التي لا يبرّرها لا نور العقل ولا تفسير الكتاب المقدس) [VI، 70]: بما أنّ الإنسان الشرّير يعوّل في هذه **الحياة** نفسها على هذا الصفح الذي يسهل الحصول عليه، أو هو يعتقد، في نهاية هذه الحياة، أنّه لن يكون له شأن إلّا مع مطالب العدالة الإلهية، التي يرضيها بمجرد الكلمات، في حين أنّ حقوق الناس إنّما تخرج من هذا الأمر خالية الوطاب، ولا أحد يستعيد ما يخصّه، (وهو مخرج معتاد لهذا النوع من الكفارة، بحيث إنّ أيّ مثال على العكس هو تقريبًا أمر لم يسمع به أحد). - ولكن إذا كان المرء يخشى من أنّ الإنسان الشرّير سوف يحاكمه عقله من خلال الضمير بكلّ لطف وتهذيب، فهو يخدع نفسه كثيرًا، على ما أعتقد. إذْ بالتحديد من أجل أنّه عقلٌ حرّ، وأنّه يجب أن يصدر حكمه حتى عليه، على الإنسان، فهو غير مرتشٍ (unbestechlich)، وإذا ما قال له فحسب في هذه الحالة: إنّه من الممكن على الأقلّ أنّه ينبغي عليه أن يقف عاجلًا أمام قاضٍ ما، فإنّه حقيق علينا أن ندعه لتفكيره الخاص، الذي سوف يقاضيه، في أغلب الظنّ، بأكبر قدر من الصرامة. - وأنا أريد أن أضمّ إلى ذلك بعض الملاحظات. إنّ القول المأثور: «***Ende gut, alles gut*** - *النهاية حسنة، إذن كلّ شيء حسن*» [ويقابله بالعربية: «خيرُ الأمور أحمَدُها مَغَبَّةً»] يمكن حقًّا أن يُطبَّق على الحالات الخلقيّة، ولكن فقط حين نفهم من وراء النهاية الحسنة (gut) أنّ الإنسان بذلك قد صار إنسانًا خيّرًا (guter) حقيقةً. ولكن فيم يريد أن يعترف بنفسه بوصفه كذلك والحال أنّه لا يمكنه أن يقرّر ذلك إلّا من سيرته اللاحقة التي تكون حسنة بشكل ثابت، ولكن في نهاية الحياة لم يعد لها من وقت؟ إنّ هذا القول المأثور يمكن أن نقبل به متى تعلّق الأمر **بالسعادة**، ولكن أيضًا فقط بالنسبة إلى وجهة النظر التي ينظر منها إلى حياته، حين يعيد النظر إليها ليس من بدايتها بل من نهايتها. إنّ الآلام التي وقعت مكابدتها لا تترك وراءها ذكريات=

الذي من شأنه. إنّ النية الحسنة والخالصة (التي يستطيع المرء أن يسمّيها الروح الخيّرة التي تحكمنا [VI، 71]) التي لنا وعيٌ بها، إنّما تحمل على الثقة بدوامها

= أليمة، متى رأى المرء أنّه صار في مأمن، بل على الأرجح نحوًا من البهجة والرفاهة، هي من شأنها أن تجعل التمتّع بالسعادة التي تحصل عندئذ أحلى مذاقًا؛ وذلك أنّ اللّذة والألم (من حيث ما ينتميان إلى ملكة الحس) هما متضمّنان في تتابع الزمان، ويضمحلّان معه أيضًا، ولا يشكّلان مع متعة الحياة الموجودة كلًّا واحدًا، بل هما سوف تتمّ إزالتهما من طرف هذه المتعة من حيث ما هي لاحقة عليهما. ولكن لو طبّق المرء هذه القضية عينها على طريقة تقدير القيمة الخلقية للحياة التي تمّ عيشها إلى حدّ الآن، فإنّ الإنسان يمكن أن يكون منصفًا إلى حدّ بعيد، متى ما قدّرها على هذا النحو، حتى ولو ختمها بسيرة حسنة تمامًا. وذلك أنّ المبدأ الخلقي الذاتي **للنيّة**، الذي بحسبه ينبغي أن تُقدَّر حياته، هو (من جهة ما هو شيء ما فوق المحسوس) ليس من نوع بحيث إنّ وجوده يكون قابلًا للقسمة إلى مقاطع زمانية، بل لا يمكن التفكير فيه إلّا بوصفه وحدة مطلقة، وبما أنّنا لا نستطيع أن نفقد النيّة إلّا انطلاقًا من الأفعال (من جهة ما هي مظاهر لها) فإنّ الحياة لن تقبل النظر إليها بهدف هذا التقدير، إلّا بوصفها **وحدة زمانية**، أي بوصفها **كلًّا**؛ وعندئذ فإنّ عبارات اللوم سوف يعلو صوتها في الحديث عن الجزء الأوّل من الحياة (قبل التحسين) بنفس القوة التي يعلو بها صوت الثناء على الجزء **الأخير** منها. ويمكنها عندئذ أن تخمد النبرة الانتصارية للمثل القائل «النهاية حسنة، إذن كل شيء حسن» [أو الأمور بخواتمها]. - وأخيرًا، فإنّ ثمّة مع هذا المذهب المتعلق بمدة العقاب في العالم الآخر، مذهبًا آخر أيضًا هو له معه أواصر قرابة، إلّا أنّه ليس مطابقًا له، ألا وهو: «إنّ كلّ الخطايا ينبغي أن يُصفح عنها هنا»؛ أنّ الحساب ينبغي أن يُقفل مع نهاية الحياة [VI، 71]، وأنْ لا أحد يمكنه أن يأمل في أن يستدرك هناك ما فاته هنا. ربّ مذهب لا يمكن أن يعلن عن نفسه بوصفه عقيدة أكثر ممّا كان يمكن للمذهب السابق، بل هو فقط مبدأ أساس من خلاله يتسنّى للعقل العملي أن يضبط القاعدة الخاصة باستعمال مفهوماته عمّا فوق المحسوس، فيما هو يقبل: بأنّه لا يعرف شيئًا عن الهيئة الموضوعية لهذا الأخير. بل هو لا يقول أكثر من هذا: إنّه لا يمكننا إلّا انطلاقًا من من سيرة حياتنا كما عشناها، أن نستنتج ما إذا كنّا أو ما إذا لم نكن أناسًا يرضى الله عنهم، وبما أنّه إنّما مع هذه الحياة تبلغ تلك السيرة إلى نهايتها، فإنّ الحساب ينقفل أيضًا بالنسبة إلينا، والذي مجموعه وحده يمكن أن يعطي ما إذا كنّا نستطيع أن نعتبر أنفسنا ممّن بُرّئت ساحتهم أم لا. - وبعامة، لو أنّنا، بدلًا من **المبادئ المكوّنة** لمعرفة الموضوعات فوق المحسوسة، التي إدراكها هو أمر غير ممكن بالنسبة إلينا، نحن حصرنا حكمنا عند **المبادئ المنظّمة** مكتفين بالاستعمال العملي الممكن لها، لكان الأمر مع الحكمة الإنسانية يكون أفضل حالًا في عديد المواضع، ولن نرى معرفة مزعومة بما لا نعرف عنه في واقع الأمر شيئًا، تفرّخ مماحكات عقليّة بلا أساس ومع ذلك يسطع نجمها لبعض الوقت، إلّا أنّها في نهاية المطاف ما تلبث أن تلحق ضررًا بالأخلاق.

ورسوخها، وإنْ كان ذلك بتوسّط فقط، وهي من يمدّنا بالعزاء، (*Paraklet*)، حين تزلّ أقدامنا وتدفعنا أخطاؤنا إلى الانشغال بديمومتها. وإنّ اليقين بخصوصها لا هو ممكن بالنسبة إلى الإنسان، بقدر ما يمكننا أن نرى إلى الأمر، ولا هو مفيد من الناحية الخلقيّة. وذلك أنّنا (وهو ما علينا أن نلاحظه) لا نستطيع أن نؤسّس هذه الثقة على وعي مباشر بثبات نوايانا، من أجل أنّنا لا نستطيع أن ننفذ إليها، بل ينبغي علينا فقط، على الأكثر، أن نستخرجها من نتائجها في سيرتنا، ولكنّ هذا القياس، من أجل أنّه مستمدّ من الإدراكات من جهة ما هي ظواهر النية الحسنة والنية السيّئة، هو، على الخصوص، لا يسمح لنا أبدًا بأن نعرف **متانة** هذه النوايا معرفة مؤكدة، على الأقلّ، حينما يظنّ المرء أنّه عند النهاية القريبة المنتظرة لحياته، قد حسّن من نيّته وأصلحها، إذْ، بما أنّ تلك الأدلّة الأمبريقية على أصالتها هي مفقودة، في حين أنّه لم يعد لدينا أيّة سيرة أخرى لتأسيس صيغة الحكم على قيمتنا الخلقية، وأن القنوط (لكنّ طبيعة الإنسان أمام غموض كل الرؤى التي تذهب إلى ما هو أبعد من حدود هذه الحياة إنّما تسهر من نفسها على ألّا تنقلب إلى يأس متوحش) هو النتيجة التي لا يمكن تفاديها للحكم العقلي على حالته الأخلاقية.

أمّا الصعوبة **الثالثة** وعلى ما يظهر الصعوبة الكبرى، التي تقدّم كلَّ إنسان، حتى ذاك الذي اتّخذ سبيل الخير، [VI، 72] بوصفه على الرغم من ذلك يستحقّ الإدانة عندما يتمّ البتّ في سيرته برمّتها أمام عدالة إلهيّة، فهي الصعوبة التالية. - إنّه كيفما كانت سيرته، حتى مع التحلي بنيّة حسنة، ومهما كان هذا الإنسان ثابتًا على الاستمرار في سيرة حياة موافقة له، **فإنّه مع ذلك قد بدأ بالشرّ**، وهذا الدَّين[1] ليس من الممكن أن يُمحى منه أبدًا. إنّ كونه بعد تغيير ما في قلبه لم يقترض أيّ دَين جديد، لا يمكن أن يُنظر إليه وكأنما هو بذلك قد سدّد ديونه القديمة. كذلك هو لا يمكنه من سيرة حياة هي من هنا فصاعدًا تُعاش بوصفها سيرة حسنة، أن يستخرج أيّ فائض فوق ما ينبغي عليه أن يفعله في كل

(1) Verschuldung

مرة في ذاته بموجب ذلك الدَّين؛ وذلك أنّ واجبه في كل وقت لأن يفعل كلّ الخير، هو الشيء الذي يبقى في مستطاعه. - هذا الدَّين الأصلي، أو على العموم الذي هو سابق على كلّ خير، في مقدوره على الدوام أن يفعله، والذي هو أيضًا، وليس أيّ شيء أكثر من ذلك، ما كنّا فهمناه تحت عبارة الشرّ **الجذري** (انظر المقالة الأولى)،هو دَين لا يمكن مع ذلك أيضًا، مهما نظرنا إلى الأمر بحسب قانون العقل، أن يُلغى بواسطة أيّ دَين آخر؛ وذلك أنّه ليس إلزامًا **قابلًا للتناقل**(1)، هو، كما الحال مثلًا مع دَين ماليّ (حيث إنّه سيّان عند صاحب الدَّين ما إذا كان المستدين أو طرف آخر هو الذي دفع له)، يمكن أن يُنقَل إلى طرف ثالث، بل هو الدَّين **الأكثر شخصيّة**(2)، نعني هو دَين الخطيئة الذي لا يمكن أن يحمله إلّا الذي يستحقّ العقاب وليس البريء، مهما كان كبير النفس بحيث يريد أن يتحمّله بدلًا عن غيره. فبما أنّ الشرّ الأخلاقي (الاعتداء على القانون الخلقي بما هو **أمرٌ إلهي**، والذي يُسمّى لذلك **خطيئة**)، ليس بسبب **لانهائيّة** المشرّع الأسمى الذي تعرّضت سلطته إلى الإساءة (مع أنّنا لا نعرف شيئًا عن العلاقة العلوية(3) التي تربط الإنسان بالكائن الأسمى)، بل من جهة ما هو شرّ في صلب **النيّة** والمسلّمات بعامة (من حيث هي بمثابة **مبادئ كلية على سبيل** المقارنة مع اعتداءات جزئية)، هو يجرّ معه **لانهاية** من الاعتداءات على القانون، وبالتالي لانهاية من الذنب (والأمر يكون مغايرًا أمام محكمة بشرية، حيث لا تأخذ في الاعتبار إلّا الجريمة الجزئية، وبالتالي تأخذ الفعل والنية المتعلقة به، وليس النية الكلية)، فإنّ كلّ إنسان سيكون عليه أن يتوقّع لنفسه **عقابًا لامتناهيًا** وطردًا من ملكوت الربّ.

يرتكز حلّ هذه الصعوبة على ما يلي: ينبغي التفكير في حكم القاضي الذي يصدره معبِّرُ القلوب بوصفه مستمدًا بما هو كذلك من النية الكلية للمتّهم وليس من [VI، 73] ظواهر هذه النية نفسها، من الأفعال التي تبتعد عن القانون أو

(1) ***transmissible***

(2) ***allerpersönlichste***

(3) ***überschwenglich***

التي تتوافق من ثمّ معه. بيد أنّه هنا إنّما يُفترض في الإنسان نيّة حسنة لها اليد العليا على مبدأ الشر الذي كان فيه من قبلُ قويًا، ولذلك فإنّ السؤال الآن هو: ما إذا كانت النتيجة الخلقيّة للنيّة الأولى، أي العقاب، (بعبارة أخرى، مفعول سخط الله على الذات) يمكن أيضًا أن يُستمدّ من حالته في النية المحسَّنة، التي فيها هو بعد موضوعٌ للرضا الإلهي. وبما أنّ السؤال هنا ليس هو: ما إذا كان العقاب المصرَّح به ضدّه قبل أن يغيّر ما بقلبه[1] موافقًا أم لا للعدالة الإلهية، (وهو ما لا يشكّ في أمره أحد)، فإنّه يجب (في نطاق هذا البحث) ألّا نتصوّر أنّه قد سُلّط عليه **قبل** التحسّن. بيد أنّه لا يمكن أيضًا أن نتصوّره بوصفه قد سُلّط عليه **بعد هذا التحسّن ذاته**، بما أنّ الإنسان أخذ يسير في حياته سيرة جديدة، ومن الناحية الخلقية هو إنسان آخر، وهذا الأخير ينبغي أن يؤخذ طبقًا لصفته الجديدة (بوصفه إنسانًا يعجب الله ويرضى عنه)، ولكن مع ذلك فإنّه ينبغي أن يحدث إرضاءٌ للعدالة العليا، التي أمامها لا يمكن لأيّ مستحقّ للعقاب أن يكون بلا عقاب. وبما أنّ العقاب ليس مطابقًا للحكمة الإلهية لا **قبل** ولا **بعد** تغيير المرء لما بنفسه، ومع ذلك هو ضروري: فإنّه ينبغي أن يُتصوّر بوصفه أمرًا يُمارس في أثناء حالة تغيير المرء لما بنفسه ذاتها وشيئًا مناسبًا لها. بذلك ينبغي علينا أن نرى ما إذا كان يمكن بعدُ في هذه الحالة الأخيرة، بتوسّط المفهوم المتعلق بتغيير خلقي لما بأنفسنا، أن نفكّر في الشرور التي يمكن(*) للإنسان

(1) Sinnesänderung

(*) - إنّ فرضيّة: أنّ كلّ الشرور في العالم بعامة ينبغي أن يُنظر إليها بوصفها عقوبات على اعتداءات اقتُرفت، لا يمكن القبول بها بوصفها قد اختُلقت بغاية ضرب من العدل الإلهي أو بمثابة اختراع بغاية إرساء الدين الكهنوتي (دين الشعائر)؛ (وذلك أنّها جدّ مشتركة وعامة بحيث يعسر أن تكون قد تُصوِّرت على نحو مصطنع إلى هذا الحدّ)، بل هي بالحريّ تقع على كثب شديد من العقل البشري، الذي به ميلٌ إلى أن يقرن مجرى الطبيعة بقوانين الأخلاق، وانطلاقًا من ذلك يذهب إلى التفكير بشكل طبيعي في: أنّه يجب علينا قبلُ أن نصبح أُناسًا أفاضل قبل أن نستطيع المطالبة بأن نتحرّر من شرور الحياة، أو أن نعوّضها بنِعَم أكبر. - وإنّما لهذا وقع تمثّل الإنسان الأول (في الكتاب المقدس) بوصفه محكومًا عليه بالعمل، إذا كان يريد أن يأكل، وعلى زوجته بألّا تلد أطفالها إلّا في مخاض أليم، وعليهما جميعًا بأن يموتا بسبب **ما اقترفاه بأيديهما من اعتداء**، على الرغم من أنه يعسر أن يرى، إذا كان هذا الاعتداء=

الجديد الحامل لنيّة حسنة، أن ينظر إليها بوصفها ناجمة[1] عنه (ضمن علاقة أخرى) وذلك بوصفها عقوبات من النوع الذي به يحدث إرضاءٌ للعدالة الإلهية [VI، 74]. - إنّ تغيير ما بأنفسنا إنّما هو خروج من الشرّ ودخول في الخير، خلعٌ للإنسان القديم ولباسٌ للإنسان الجديد، بما أنّ الذات تموت من الخطيئة (وبالتالي من الميول من جهة ما تؤدي إليها)، من أجل أن تحيى بالعدالة. ولكنّ في هذا التغيير لما بأنفسنا، من جهة ما هو تصميم عقليّ، لا يوجد فعلان خلقيّان منفصلان بفاصل زمني، بل هو فعل واحد وحيد، من أجل أنّ التخلّي عن الشرّ هو ليس ممكنًا إلّا من قِبل النية الحسنة التي تحقق الدخول في الخير والأمر يُعكس. إنّ مبدأ الخير إنّما هو متضمَّن على السواء في صلب التخلي عن الشر كما في القبول بالنيّة الخيّرة، وإنّ الألم الذي يصاحب الأمر الأوّل عن حقّ وشرع، هو ينبثق من الأمر الثاني كليّةً. إنّ الخروج من ربقة النيّة الفاسدة إلى النيّة الحسنة (من جهة ما هو «موت الإنسان القديم وصلب الجسد») هو يعدُّ في نفسه تضحيةٌ واصطفاف لسلسلة طويلة من شرور الحياة، يتحمّلها الإنسان الجديد، في نيّة ابن الله، أي فقط من أجل الخير وحده؛ إلّا أنّها شرور هي مع ذلك على الحقيقة تخصّ إنسانًا آخر، هو الإنسان القديم (وذلك أنّ هذا الأخير هو من الناحية الخلقية إنسان آخر) بوصفها **عقابًا**. - فإذا كان من ناحية **فيزيائية** (متى اعتُبر من جهة طابعه الأمبريقي بما هو كائن حسّي) هو عينه الإنسان نفسه الذي يستحق العقاب، وبما هو كذلك، ينبغي أن يُحاكم أمام محكمة خلقية، وبالتالي أيضًا أن يحاكم نفسه بنفسه، فإنّه مع ذلك في نيّته الجديدة (بما هو كائن معقول) أمام قاض ربّاني، لديه تنوب هذه النيّة عن الفعل، إنّما هو من الناحية

= لم يكن أيضًا قد حصل، كيف يمكن لمخلوقات حيوانية تتمتّع بهكذا كمّ من الأعضاء، أن تتوقّع مصيرًا آخر. فعند الهنود ليس البشر شيئًا آخر غير أرواح (تسمّى ديفاس Dewas) حبيسة في [VI، 74] أجسام حيوانية عقابًا لها على جريمة سابقة، وحتى فيلسوف (مثل مالبرانش) قد ودّ لو أنّ الحيوانات غير العاقلة لم تُمنح أيّ نفس وبالتالي أيّة مشاعر، فذلك أفضل من أن يقبل بأنّه قد كُتب على الخيل أن تتحمّل قدرًا عظيمًا من ألم السياط «من غير أن تكون قد قضمت شيئًا من العلف الممنوع».

(1) verschuldet

الخلقيّة إنسان آخر، وهذه النيّة في خصوصيتها، مثل نيّة ابن الله الذي تقبّلها في نفسه، أو (متى شخّصنا هذه الفكرة) إنّ ابن الله **هذا** الذي يتحمّل عنه، وكذا أيضًا عن كل الذين يؤمنون (عمليًّا) به، بما هو **المعوّض** عن كل شيء ذنبَ الخطيئة، وبما هو **المنقذ**، هو بألمه وموته يلبّي مطلب العدالة العليا، وبما هو **الشفيع** هو يفعل على نحو بحيث أنّهم يستطيعون أن يأملوا في أن يظهروا أمام قاضيهم في مظهر من بُرّئت ذمّتهم[1]، سوى أنّ هذا الألم (ضمن هذا النمط من التمثّل)، الذي ينبغي على الإنسان الجديد، من جهة ما يموت من الإنسان القديم، أن يتحمّله في الحياة على الدوام[*]،

---

(1) gerechtfertigt

(*) حتى النيّة الخلقيّة الأشدّ صفاء هي لا تنتج شيئًا آخر في الإنسان، من جهة ما هو كائن دنيوي (Weltwesen)، [VI، 75] أكثر من صيرورة مستمرة لذاتٍ رضي الله عنها من جهة الفعل (الذي يصادفنا في عالم الحواس). ومن حيث الكيف، (بما أنّه ينبغي التفكير فيها بوصفها **مؤسَّسة** على نحو فوق المحسوس) فإنّ هذه النيّة يجب ويمكن على الحقيقة أن تكون مقدّسة ومطابقة لنيّة النموذج الذي يخصّها؛ أمّا من حيث الدرجة - أي كما تتجلّى في صلب الأفعال - فإنّها تبقى على الدوام منقوصة، ومتنحية بما لا نهاية له بعيدًا عن ذلك النموذج. وعلى الرغم من ذلك فإنّ هذه النيّة، من أجل أنّها تحتوي على أساس التقدّم المتواصل بغية استكمال هذا النقص، هي، من حيث هي وحدة عقلية للكلّ، إنّما تأخذ **مكان الفعل** في كمالها. لكنّ سؤالًا يطرح نفسه الآن: هل يمكن لمن «لاشيء يدينه» أو ليس ينبغي له أن يكون كذلك، أن يعتقد نفسه دائمًا بريء الذمّة ومع ذلك أن يتحمّل مسؤولية الآلام التي تعترضه في طريقه نحو الخير الذي هو أعظم فأعظم على الدوام، وذلك باعتبارها **عقوبة**، ومن ثمّ أن يعترف من خلال ذلك بنحو من استحقاق العقاب، وبالتالي أيضًا بنيّة لا تُرضي الله؟ أجل، ولكن فقط في صفة الإنسان الذي يخلعه بشكل متواصل. إنّ ما يستحقّه بهذه الصفة (صفة الإنسان القديم) على أنّه عقوبة، (وذلك يعني كلّ آلام الحياة وشرورها)، هو يحمله على عاتقه بكل فرح تحت صفة الإنسان الجديد، وذلك فقط محبّة للخير بمجرّده؛ وتبعًا لذلك، فإنّ مسؤوليتها لا تُنسب إليه من هذه الجهة وبما هو كذلك باعتبارها عقابًا، بل إنّ المثل المأثور لا يريد أن يقول أكثر من هذا: إنّ كلّ الشرور والآلام التي تصيبه، والتي كان ينبغي على الإنسان القديم أن يتحمّل مسؤوليتها بوصفها عقابًا، والتي يتحمّل مسؤوليتها فعلًا هو أيضًا بما هو كذلك، بقدر ما يموت من ذلك الإنسان القديم، هو يقبل بها تحت صفة الإنسان الجديد، باعتبارها قدرًا كبيرًا من المناسبات لامتحان نيّته نحو الخير وتمرينها، النية التي كانت تلك المعاقبة نتيجة لها وفي الوقت نفسه سببًا، والتي هي من ثمة أيضًا سبب الرضا وتلك **السعادة الخلقيّة**، التي تتمثّل في=

هو ألمٌ متصوَّر[1] عند ممثِّل[2] الإنسانية بوصفه [VI، 75] موتًا يقع مرة واحدة إلى الأبد. إنّه هنا إنّما يوجد ذلك الفائض عن فضل الأفعال، الذي كان مفقودًا من قبل، وهو فضلٌ حُمِّلنا المسؤولية عنه من طريق **النعمة** الإلهية. إذ إنّ السعي إلى جعل ما لا يوجد لدينا دومًا في الحياة الأرضية (وربما في كل العصور القادمة وكل العوالم الأخرى) إلّا في مجرّد **صيرورة** (أي أن يكون المرء إنسانًا رضي الله عنه)، أمرًا نحن سوف نتحمّل مسؤوليته كذلك كأنّما نحن هنا بعدُ في حيازة تامة له، هو دعوى ليس لنا مع ذلك أيُّ حقّ فيها (بحسب ما لدينا من المعرفة الإمبيريقية بأنفسنا)؛ إذْ بقدر ما نعرف أنفسنا، (أنّنا لا نقيس مدى نيّتنا بشكل مباشر بل فقط بحسب [VI، 76] أفعالنا)، نحن نعرف أنّ المدّعي[3] فينا سوف يقضي على الأرجح بحكم الإدانة. وهكذا فإنّ الأمر لن يكون على الدوام إلّا حكمًا صادرًا من النعمة الإلهية، وإنْ كان (من حيث هو مؤسَّس على التكفير[4] الذي يكمن بالنسبة إلينا في فكرة النيّة المحسَّنة، ولكن التي لا يعرفها إلّا الله)، مطابقًا بشكل كامل للعدالة الأبدية، إذا ما نحن تخلّصنا من كلّ مسؤولية[5] حبًّا في هذا الخير الذي في الإيمان.

إلّا أنّه لا يزال من الممكن أن نسأل ما إذا كان لهذا الاستنباط لفكرة **تبرير ذمّة**[6] الإنسان، الذي هو بلا ريب مذنب ولكن تحرّكه نيّة مرضي عنها عند الله،

= الوعي بتقدّمه في الخير (الذي هو والتخلي عن الشر صنوان إذ هما فعلٌ واحد)؛ وبعين الضدّ من ذلك فإنّ عين هذه الشرور في النية القديمة ما كان لها أن تسوغ بوصفها عقوبات، بل كان ينبغي أن يتمّ **الإحساس** بها أيضًا بوصفها كذلك، من أجل أنّها، حتى متى نُظر إليها باعتبارها مجرّد شرور، متضادة رأسًا مع ما كان الإنسان في نطاق هكذا نيّة، يتخذه هدفًا وحيدًا لنفسه بوصفه هو **السعادة الفيزيائية**.

(1) vorgestellt
(2) Repräsentant
(3) der Ankläger
(4) Genugtuung
(5) Verantwortung
(6) Rechtfertigung

أيُّ استعمال **عمليّ**، وماذا يمكنه أن يكون. ليس علينا أن نرى أيَّ استعمال **وضعي**[1] قد يمكن أن يكون له بالنسبة إلى الدين وإلى سيرة المرء في حياته؛ بسبب أنّ الشرط الذي في أساس هذا البحث إنّما يكمن في أنّ الاستعمال الذي تتعلق به هو يوجد بعدُ بالفعل في صلب النيّة الحسنة المطلوبة، والتي يهدف كلُّ استعمال للمفاهيم الخلقيّة إلى مصلحتها (تنميةً ورفادةً)؛ إذْ فيما يخصّ العزاء، فإنّ هكذا نيّة إنّما تحمله إلى من هو على وعي بها (بوصفه عزاء ورجاءً وليس بوصفه يقينًا). بذلك فإنّ ذلك الاستنباط ليس سوى الإجابة عن سؤال تأمّلي، هو مع ذلك أمر لا يمكن السكوت عنه، وإلّا فإنّ العقل يمكن أن يؤاخَذ بكونه غير قادر مطلقًا عن الجمع في مقام واحد بين الرجاء في تخليص الإنسان من ذنبه وبين العدالة الإلهية؛ ربّ مؤاخذة يمكن أن تكون مضرّة له على أنحاء شتّى، وبالأخصّ من ناحية خلقية. إلّا أنّ الفائدة **السالبة** التي يمكن أن تُستمدّ من ذلك بالنسبة إلى الدين والأخلاق في مصلحة كل واحد من الناس، إنّما هي تمتدّ إلى مدى بعيد. إذْ إنّ المرء لا يلبث أن يرى انطلاقا من هذا الاستنباط المشار إليه: أنّه فقط تحت شرط التغيير التام لما في قلوبنا إنّما يمكن أن نسمح لأنفسنا بأن نتصوّر تبرئة[2] ما للإنسان الحمّال للذنوب أمام العدالة السماوية، وبالتالي فإنّ كلّ الكفّارات[3]، أكانت توبةً أم احتفالًا، وكلّ الدعوات وكلّ المدائح (حتى تلك التي تتعلق بالمثل الأعلى الذي ينوب[4] عن ابن الله) هي لا يمكنها أن تسدّ النقص الحاصل في الشرط الأوّل، أو، إذا كان موجودًا، أن تزيد شيئًا من صلاحيته أمام هذه المحكمة؛ وذلك أنّه ينبغي أن يتمّ القبول بهذا المثل الأعلى في نيّتنا، حتى يسوغ في مكان الفعل. وثمّة شيء آخر يحتوي عليه السؤال عمّا يجب على الإنسان أن يعد به نفسه عن سيرة حياته عند نهاية هذه الحياة، أو عمّا

(1) positiv

(2) Lossprechung

(3) Expiationen

(4) stellvertretend

يجب عليه أن يخشى. هنا ينبغي عليه بادئ ذي بدء أن يعرف على الأقلّ طباعه بوجه ما؛ ومن ثمّة، حتى ولو كان يعتقد [VI، 77] أنّه قد أصلح من نيّته، فإنّ عليه في الوقت نفسه أن يأخذ في الاعتبار النيّة القديمة (الفاسدة)، التي انطلق منها، وأن يستطيع أن يتلقى[1] ما كان قد حذف من الأولى وبأيّ قدر، وأيّة كيفيّة (خالصة كانت أم غير خالصة) وكذلك أيّة درجة تنطوي عليها النية الجديدة المعقودة، وذلك من أجل التغلّب على النية الأولى، وأن يتقي السقوط في هذه مرة أخرى؛ وهكذا سوف يكون عليه أن ينقّب عن هذه النية آناءَ حياته برمّتها. وهكذا بما أنّه لا يستطيع أن يحصل عبر الوعي المباشر على أيّ مفهوم معيّن وموثوق به عن نيّته الفعلية، بل هو لا يمكنه أن يستمدّه إلّا من سيرة حياته كما عاشها فعلًا؛ فهو لن يستطيع، بالنسبة إلى حكم القاضي المستقبلي (حكم الضمير الذي يستيقظ في ذات نفسه، في الوقت نفسه مع المعرفة الأمبيريقية بنفسه التي يستنجد بها)، أن يتصوّر أيّة حالة أخرى لإقناعه سوى أنّ **حياته بتمامها** سوف تصير في يوم ما مطروحة[2] أمام عينيه، وليس فقط مجرد مقطع منها، ربما كان الأخير، وبالنسبة إليه، لا يزال هو المفضّل لديه؛ ولكن بذلك هو سوف يضمّ إليه مشهد حياة ما زالت مستمرّة إلى أبعد مدى (من دون أن تضع هاهنا حدودًا لنفسها)، ولو أنّها كانت لتدوم مدة أطول. هاهنا هو لا يستطيع أن يذر النيّة المعترف بها قبلُ تنوب عن الفعل، بل على العكس من ذلك، هو يجب عليه أن يستمدّ نيّته من الفعل الذي تمّ تمثيله له. ما رأي القارئ عندئذ؛ هل سيكون لهذا الفكرة بمجردها، الفكرة التي تدعو الإنسان (الذي لا يمكن أن يكون هو أسوأ الناس) إلى أن يتذكّر من جديد أشياء جمّة ممّا تركه منذ مدة طويلة خارج اهتمامه طيشًا واستخفافًا، حين لم يكن يسمع من الناس أكثر من قولهم، إنّ له أسبابًا ليعتقد بأنّه سوف يقف يومًا ما أمام قاض ما، - هل سيكون

(1) abnehmen

(2) gestellt

لهذه الفكرة حكمٌ ما في مصيره المستقبلي بحسب سيرة حياته التي عاشها إلى حدّ ذلك الوقت؟ لو استجوبنا في الإنسان الحاكمَ الذي يوجد في ذات نفسه؛ فإنّه يحكم على نفسه بصرامة وقسوة، وذلك لأنّه لا يستطيع أن يُغوي عقله؛ ولكن لو قدّمنا له حاكمًا آخر، بحيث يعوّل المرء على أن يكون له خبرٌ عنه من تعاليم أخرى أوسع مدى، إذن لتعلّل ضدّ صرامته باعتراضات كثيرة مستقاة من هشاشة الطبيعة البشرية، وبعامة هو يظنّ أنّه يبلغ إلى تفاهم معه: قد يكون ذلك بأن يفكّر في اتّقاء معاقبته إياه بواسطة عذابات يلحقها بنفسه تعبيرًا عن التوبة، ولكنها ليست صادرة عن نية صادقة في التحسّن، أو أيضًا بأن يفكّر في استدرار عطفه بالصلوات والتضرّعات وكذلك من خلال أقوال موضوعة واعترافات تؤخذ على أنها مفعمة بالإيمان؛ فإذا ما حُمل على عقد الآمال على ذلك (بحسب القول المأثور: «الأمور بخواتمها»)؛ فهو سوف يبكّر بتدبير خطة لنفسه حتى لا يخسر حياته الهنيئة خسرانًا كبيرًا من غير داعٍ [VI، 78] وحتى يمكنه في نهاية هذه الحياة أن يغلق الحساب بسرعة لصالحه(*).

(*) إنّ قصد الذين يطلبون حضور القساوسة عند نهاية الحياة هو أمر معهود: إنّهم يريدون أن يحصلوا منه على نحو ما من **العزاء**؛ وليس ذلك بسبب العذابات **الفيزيائية** التي يحملها المرض الأخير معه، من قبيل الخوف الطبيعي أمام الموت (إذْ إنّ الموت نفسه الذي يُنهي الحياة يمكن أن يكون ضربًا من العزاء والمواساة)، بل بسبب العذابات **الخلقيّة**، نعني تأنيبات الضمير. إلّا أنّه هاهنا إنّما يجب على الأرجح أن يُستفزّ هذا الضمير وأن يُشحذ شحذًا، وذلك حتى لا يغفل المرء عن القيام بما تبقّى من خير أو عن إزالة شرّ ما (واستدراكه) في سائر نتائجه الباقية، بحسب التنبيه القائل: «كن صاحب مروءة مع خصمك (مع من له دعوى مشروعة ضدك)، وذلك طالما لا تزال موجودًا معه على الطريق (أي طالما لا تزال على قيد الحياة) حتى لا يسلّمك إلى الحاكم (بعد الموت)، الخ.» أمّا أن نعمد بدلًا عن ذلك إلى إعطاء الأفيون (Opium) إلى الضمير، فهو ذنب في حقّ نفسه والذين يعيشون من بعده؛ إذْ هو أمر بعين الضدّ من الغاية النهائية، التي يمكن من أجلها أن يؤخذ ذلك النحو من عون الضمير بوصفه شيئًا يُحتاج إليه عند نهاية الحياة.

الباب الثاني

في المطالبة المشروعة لمبدأ الشرّ بالسيادة على الإنسان، وفي الصراع بين المبدأين الواحد مع الآخر

إنّ الكتاب المقدّس (في قسمه المسيحي) إنّما يعرض هذه العلاقة الخلقية العقلية في شكل نمط من القصص[1]، حيث يتمّ تمثّل مبدأين في الإنسان متضادّين أحدهما مع الآخر تضادّ السماء والجحيم، في هيئة شخصين خارجين عنه، هما لا يجرّبان قوّتهما الواحد ضدّ الآخر فحسب، بل أيضًا (أحدهما بوصفه مدّعيًا[2] والآخر بوصفه وليّ[3] أمر الإنسان) هما يريدان إثبات صحّة دعواهما كما أمام قاض أسمى بواسطة القانون.

فقد نُصِّب الإنسان في الأصل بوصفه مالكًا لكلّ خيرات الأرض (موسى، 1، 28)، على أن يأخذ على نفسه ألّا يمتلكها إلّا بوصفها إقطاعًا[4] (dominium utile) تحت إمرة خالقه وسيّده، بوصفه المالك الأعلى (dominus directus). وفي الوقت نفسه تمّ استدعاء كائن شرّير، (لا يُعرَف كيف صار شرّيرًا، إلى حدّ بات معه غير مخلص لسيّده، مع أنّه كان في بادئ أمره خيّرًا)، هو بسبب سقوطه قد فقد كلّ ملك كان يمكن أن يكون متملّكًا[5] له في السماء، وهو يريد الآن أن يكتسب ملكًا جديدًا على الأرض. وبما أنّ كائنًا من

---

(1) Geschichte
(2) der Ankläger
(3) der Sachwalter
(4) Untereigentum
(5) besessen

نوع أسمى - منظورًا إليه بوصفه روحًا - لا يمكن للموضوعات الأرضية [VI، 79] والجسمانية أن تمنحه أيّ متعة، فهو سيحاول أن يكتسب سيادة **على النفوس**(1)، وذلك بأن يجعل أسلاف بني البشر يعصون مولاهم ويتبعونه، ومن ثمّ هو يفلح في أن ينصّب نفسه بوصفه مالكًا أعلى لكل خيرات الأرض، أي بوصفه أميرًا للعالم. بلا ريب يمكن للمرء أن يجد هذا الأمر مدعاة للريبة: إذ لماذا لم يستخدم(*) الله سلطانه(2) ضدّ هذا الخائن، والمملكة التي كان ينوي تأسيسها، لِمَ لم يكن يجمل به أن يقضي عليها في بدايتها؟ لكنّ السيطرة والحكم بالحكمة العليا إنّما يجريان على الكائنات العاقلة بمقتضى مبدأ حريتها، وما يجب أن تبلغه من خير أو شرّ هو أمر يجب أن تزر وزره(3) بنفسها. بذلك فقد تمّ هاهنا، على الرغم من مبدأ الخير، تشييد مملكة للشرّ، صار كلّ البشر المنحدرين (على نحو طبيعي) من أبيهم آدم خاضعين له، وذلك بإرادتهم الخاصة، من أجل أنّ خيرات هذا العالم قد أعمت بصيرتهم عن هاوية الفساد التي أُعدّت لهم. بلا ريب لقد حفظ مبدأ الخير نفسه بفضل مطالبته المشروعة بالسيادة على البشر، عبر إرساء شكل من الحكم تمّ تنظيمه فقط على التمجيد العمومي المحصور لاسمه (في الحكم الديني(4) اليهودي)، ولكن بما أنّ نفوس(5) المحكومين(6) في ظلّه قد بقيت لا تعرف أيّة دوافع أخرى تتعيّن بها إلّا

---

(1) *über die Gemüter*

(*) حكى الأب شارلفُوَا (Charlevoix) قائلًا: أنّه، بينما كان يسرد لبعض تلاميذه من المتنصّرين من الإيراكواس [تسمية لرابطة قبائل للأمم الأولى من الأمريكيين القدماء في منطقة البحيرات الكبرى] كلّ الشرور التي أقحمتها الروح الشريرة في الخليقة الخيّرة في بدايتها، وكيف أنّها لا تزال تحاول باستمرار أن تهدم أفضل الأعمال الإلهية، سأله هذا التلميذ بكل حيرة: ولكن لِمَ لم يقم الله إلى الشيطان فأرداه قتيلًا؟ وهو يعترف مخلصًا من القلب بأنّه لم يستطع أن يعثر في حينه على أيّة إجابة عن ذاك السؤال.

(2) Gewalt

(3) zuschreiben

(4) Theokratie

(5) die Gemüter

(6) die Untertanen

خيرات هذا العالم، وبالتالي لم تكن تريد أن تكون محكومة في هذه الحياة بأيّ شيء آخر سوى بالجوائز والعقوبات، بحيث هي لم تكن قادرة أيضًا على أيّة قوانين أخرى إلّا تلك التي هي في شطر منها تفرض شعائر وعادات تثقل الكاهل، إلّا أنّها، بلا ريب، أخلاقية في شطر آخر، وبالتالي تلك التي تعثر فيها على إكراه من خارج فحسب، بحيث هي لم تكن بذلك إلّا قوانين مدنية[1]، فإنّ باطن النيّة الخلقيّة لا يدخل البتة في الاعتبار؛ ومن ثمّ إنّ هذا التنظيم لا يحدث أيّ قطع جوهريّ مع مملكة الظلمات، بل يصلح فقط للإبقاء على القانون الذي لا يُمحى للمالك الأوّل ماثلًا في الذكرى أبدًا. - ثمّ إنّه لدى نفس الشعب في وقت ما، حين شعر إلى أقصى درجة بكلّ السوء الذي في دستور[2] يُبقي على التراتب بين الناس، والذي تمّ حمله على التفكير بسبب ذلك، وعلى الأرجح [VI، 80] أيضًا بسبب نظريات الحرية الخلقية الهادمة لروح العبودية التي وضعها حكماء اليونان، والتي أخذت تمارس شيئًا فشيئًا نحوًا من التأثير عليه، وبالتالي حين كان ناضجًا للقيام بثورة ما، إنّما ظهر فجأة شخصٌ، كانت حكمته أكثر صفاءً من تلك التي وضعها الفلاسفة إلى حدّ ذلك الوقت، كأنّما هي قد نزلت من السماء، شخصٌ هو أيضًا، فيما يخصّ تعاليمه وأمثاله، ينبئ عن نفسه باعتباره إنسانيًا حقيقيًا، ولكن أيضًا بوصفه رسولًا له نوع من الأصل بحيث إنّه في براءته الأصلية لم يكن مشمولًا بالعقد الذي أبرمه سائر الإنسانية عبر ممثّليها من الآباء الأوّلين مع مبدأ الشرّ[+]، و«بالتالي ليس فيه لأمير هذا العالم من

---

(1) bürgerlich

(2) Verfassung

(+) أن نتصوّر أنّ شخصًا يكون حرًّا من النزعة الفطرية للشرّ هو أمر ممكن، من حيث إنّه قد تولّد عن أمّ عذراء، هي فكرةٌ نابعة من العقل الذي تدبّر أمره مع غريزة خلقيّة هي بوجه ما صعبٌ تفسيرها ومع ذلك هي ليست ممّا ينبغي إنكاره؛ وذلك أنّنا ننظر إلى التناسل الطبيعي، بسبب أنّه لا يمكن أن يحدث من دون متعة حسّية بين الطرفين، إلّا أنّه يظهر وكأنّه يجعلنا (بالنظر إلى كرامة الإنسانية) على قرابة جدّ وثيقة مع جنس الحيوان بعامة، بوصفه شيئًا علينا أن **نخجل** منه؛ - ربّ تمثّل هو قد صار بالتأكيد السبب الحقيقي للقداسة المزعومة لحالة الرهبنة؛ - وبالتالي شيئًا هو بالنسبة إلينا مناف للخُلق، وغير موافق للكمال الذي من شأن إنسان ما، ومع=

نصيب». وبذلك تمّ وضع سيادة هذا الأمير موضع خطر. وذلك أنّه متى قاوم هذا [VI، 81] الإنسان الذي رضي ربّه عنه إغراءاته، ولم يدخل أيضًا في هذا العقد، وقام أناس آخرون أيضًا باعتناق هذه النيّة في إيمانهم، فهو سوف يخسر كثيرًا من المحكومين لديه ومن ثمّ تتعرض مملكته إلى خطر الدمار تمامًا. بذلك هو قد عرض عليه أن يجعل منه حافظًا[1] على مملكته برمّتها، لو أنّه رضي أن يبايعه[2] بوصفه مالكًا لتلك المملكة. وبما أنّ هذا المسعى لم ينجح، فهو ليس فقط قد حرم هذا الرهط الغريب في أرضه من كلّ ما يمكن أن يجعل حياته الدنيا ممتعة، (إلى حدّ الفاقة الكبرى)، بل هو قد أثار ضدّه كلّ المطاردات التي بها يمكن للأشرار أن يجعلوا تلك الحياة مرّة مريرة، والآلام التي لا يشعر بها حقّا شعورًا عميقًا إلّا صاحب النيّة الحسنة، والطعن في المقصد الصافي لتعاليمه، (حتى يمنع عنه كلّ نصير)، ويلاحقه حتى الموت الأكثر شناعة، من دون أن ينال شيئًا يُذكر بتلك الهجمات من ثباته ونزاهته في تعاليمه وأمثاله من أجل الأفضل

= ذلك هو مغروس في طبيعته وبالتالي يُعتقد أيضًا أنّه شيء يورَّث إلى الخلف بوصفه استعدادًا شرّيرًا. - هذا التمثّل الغامض (الذي هو من جهة محسوس بحت، ولكنّه من جهة أخرى هو مع ذلك خلقيّ وبالتالي عقليّ) إنّما تناسبه جيّدًا عندئذ فكرةُ ولادة (عذراء) مستقلة عن كلّ جماع جنسي، لطفل لا يشوبه أيّ خطأ خلقيّ، إلّا أنّها فكرة لا تخلو من صعوبة في النظرية (غير أنّه ليس ضروريًّا أن نعيّن بالاستناد لها أيّ شيء لغرض عمليّ). وذلك أنّه بحسب فرضية التخلّق المتعاقب (Epigenesis) فإنّ الأمّ التي انحدرت من أبويها عن طريق التناسل **الطبيعي**، هي تكون مع ذلك مشوبة بذلك الخطأ الخلقيّ وتكون قد ورّثت هذا الخطأ، على الأقلّ في شطر منه، إلى ابنها، حتى عند حدوث تناسل فوق الطبيعي؛ وبالتالي ينبغي، حتى لا يكون هذا هو النتيجة، القبول بالنظام القاضي **بوجود سابق** للبذور في الآباء، ولكن أيضًا ليس نظام التطوّر في الجزء **الأنثوي** (إذ بذلك لن يتمّ تفادي تلك النتيجة) وإنّما في الجزء **الذكري** (ليس نظام ovulorum، بل نظام animalculorum spermaticorum)؛ والحال أنّه جزء يندثر عندما يحدث حملٌ فوق الطبيعي، وهكذا فإنّ هذا النمط من التمثّل المناسب نظريًّا لتلك الفكرة هو أمر يمكن الدفاع عنه. - ولكن ما الفائدة من كلّ هذه النظرية، مع أو ضدّ، متى كان كافيًا بالنسبة إلى الميدان العملي أن يتمّ تمثّل هذه الفكرة بوصفها رمزًا ونموذجًا للإنسانية التي ترفّعت بنفسها عن إغراء الشرّ (والتي تقاومه بشكل انتصاري)؟

(1) Lehnsträger

(2) huldigen

بالنسبة إلى أناس هم ليسوا أبدًا بأهل لذلك. والآن المخرج من هذا الصراع! يمكن للكلمة الفيصل(1) فيه أن تُعتبَر اعتبارًا **قانونيًا** أو أيضًا اعتبارًا **فيزيائيًا**. فإذا نظر المرء من جهة هذا الاعتبار الثاني، (الذي يقع تحت الحواس)، فإنّ مبدأ الخير هو الطرف الذي ستؤول له الغلبة؛ كان ينبغي عليه في هذا النزاع وبعد مكابدة آلام عدّة، أن يهب حياته(+)، لأنّه قد أثار فتنة في سيادة(2) غريبة ([VI، 82] تمتلك القوة). ولكن بما أنّ مملكةً تكون فيها **المبادئ** هي صاحبة السلطان(3)، (أكانت جيّدة أم رديئة)، هي ليست مملكة طبيعة، بل مملكة حرية، بمعنى هي من نوع بحيث إنّ المرء لا يمكنه أن يتصرّف في الأشياء إلّا بقدر ما يسيطر على النفوس(4)، وبالتالي حيث لا أحد يكون عبدًا (أو قنًّا)، إلّا الذي

---

(1) der Ausschlag

(+) ليس أنّه (كما توهّم ذلك د. باردت Bahrdt بشكل قصصي) قد سعى إلى موته من أجل أن يحمل غرضًا نبيلًا، عبر وقع مثال ساطع ومثير؛ هل كان يكون ذلك إلّا قتلًا للنفس. وذلك أنّه قد يمكن للمرء أن يخاطر بشيء معرّضًا حياته إلى خطر محدق، أو حتى أن يعاني الموت على يدي غيره، إذا كان لا يستطيع أن يفلت منه من دون أن يصير غير مخلص لواجب قاهر، ولكن ليس أن يتصرّف في نفسه وفي حياته كأنّما هي وسيلة، مهما كانت الغاية المنشودة، وأن يكون بذلك خالق (*der Urheber*) موته. – ولكن أيضًا ليس أنّه (كما ارتاب في ذلك صاحب الشذرات من فولفنبوتل Wolfenbüttel) قد **جازف** بحياته، ليس لغرض خلقيّ بل فقط لغرض سياسيّ ولكن غير مشروع، بوجه ما من أجل أن يقلب حكم القساوسة، وأن يضع نفسه مكانه بواسطة سلطة دنيوية عليا؛ إذ يتنافى مع ذلك موعظته لأتباعه في عشاء القربان الأخير، إذْ هو قد خسر بعدُ كلّ أمل في أن يحافظ عليها، بأن يصنعوا من بعده ذكرى له لا تبلى؛ فلو كان يجب له أن يكون تذكارًا عن غرض دنيويّ آل إلى الفشل، إذن لكانت تكون موعظة مُهينة، ثائرة ضدّ إرادة الخالق، وبالتالي متناقضة مع نفسها. غير أنّ هذا التذكار يمكن أيضًا أن يتعلق بالفشل الذي آل إليه غرض خلقيّ – محض جيّد جدًّا رسمه السيّد، في نطاق حياته نفسها، يهدف من وراء تدمير كلّ إيمان الشعائر المزيح لكلّ نيّة خلقيّة وتقويض هيبة القساوسة الراعين لذلك الإيمان، إلى تحقيق ثورة **عمومية** (في الدين)؛ (ربّما لمثل هذا الأمر كانت تهدف الاستعدادات لتجميع أتباعه المشتتين في الأرض في عيد الفِصح)، [VI، 82] يمكن إلى الآن أن نأسف على أنّها لم ينجح؛ لكنّها مع ذلك لم تُحبَط، بل هي، بعد موته، قد انقلبت إلى تحويل عميق للدين، ينتشر في صمت، ولكن تحت آلام كثيرة.

(2) Herrschaft

(3) machthabend

(4) Gemüter

يريد وطالما هو يريد أن يكون كذلك: فإنّ هذا الموت بالتحديد (الدرجة العليا من آلام الإنسان) إنّما كان عرضًا وتصويرًا[1] لمبدأ الخير، نعني للإنسانية، في كمالها الخلقيّ، بوصفه مثالًا للمحاكاة من طرف أيّ كان. ولابدّ أنّ تمثّل هذا المثال كان يجب وكان يمكن أن يكون له في زمانه - بل ويمكن أن يكون له في أيّ من الأزمان - أكبرُ تأثير على النفوس الإنسانية؛ ذلك بأنّه يفتح الأبصار على التباين الأخّاذ بين حرية أبناء السماء وعبودية ابن الأرض بمجرّده. لكنّ مبدأ الخير لم يتنزّل من السماء إلى الإنسانية في زمن معيّن، بل هو قد نزل منذ الأصول الأولى للجنس البشري على نحو غير منظور، (كما ينبغي أن يقرّ به كلّ من ألقى باله إلى قداسته وفي الوقت نفسه إلى عدم إمكانية تصوّر[2] ارتباطه مع الطبيعة المحسوسة للإنسان في الاستعداد الخلقي)، وإنّما في صلبها هو يمتلك قانونًا[3] منزله الأوّل. وهكذا بما أنّه قد ظهر في هيئة بشر فعليّ بوصفه مثالًا لكلّ الآخرين، «وقد أتى إلى ملكيّته ولم يستقبله أهله، لكنّ الذين استقبلوه، قد منحهم القدرة[4] على أن يتسمّوا أبناء الله، الذين يؤمنون باسمه»[5]؛ بمعنى هو بالمثال الذي ضربه (في الفكرة الخلقيّة) قد فتح باب الحرية، لكلّ من يريد، مثله تحديدًا، أن يموت عن كلّ ما يشدّه مقيّدًا إلى الحياة الدنيا على حساب الأخلاق، وأن يجمع من بين هؤلاء «شعبًا يجدّ في الأعمال الصالحة يكون ملكيّته»[6] وتحت سلطانه، في حين أنّه يترك الذين فضّلوا العبودية الخلقيّة للسلطان من شأنهم.

وهكذا فإنّ المخرج الخلقيّ من هذا الخلاف من جهة البطل في هذه القصة

(1) Darstellung

(2) Unbegreiflichkeit

(3) rechtlicherweise

(4) Macht

(5) **إنجيل يوحنّا**، 1، 11. «وقد جاء إلى من كانوا خاصّته، ولكنّ هؤلاء لم يقبلوه، أمّا الذين قبلوه، أي الذين آمنوا باسمه، فقد منحهم الحقَّ في أن يصيروا أولاد الله».

(6) **الرسالة إلى تيطس** 2، 14: «ويطهّرنا لنفسه شعبًا خاصًّا يجتهد بحماسة في الأعمال الصالحة».

(إلى حدّ موت هذا البطل) ليس هو على الحقيقة انتصار مبدأ الشرّ؛ إذ إنّ مملكته لا تزال قائمة، ولا زال ينبغي على كلّ حال أن تطرأ حقبة جديدة، فيها يجب أن تُدمَّر، - بل هو فقط نحو من الانكسار لقوّته[1] التي لم تعد تستطيع أن تُبقي الذين خضعوا له طويلًا [VI، 83] ضدّ إرادتهم، في حين أنّ سيادة[2] خلقيّة أخرى (بما أنّه ينبغي على الإنسان أن يخضع لسيادة ما) قد انفتحت لهم بوصفها ملجأ ومأوى، حيث يمكنهم أن يعثروا على حماية لِخُلقيتهم، متى أرادوا أن يتخلوا عن خُلقيتهم القديمة. وبعدُ فإنّ مبدأ الشرّ هو لا يزال يُسمّى دومًا أمير هذا العالم، الذي فيه لا يسع الذين تعلّقوا بمبدأ الخير، سوى أن يعدّوا أنفسهم على الدوام للآلام المادية[3] والتضحيات والإساءات إلى حبّ الذات[4]، والتي تُتمثَّل هاهنا بوصفها من مطاردات مبدأ الشرّ لهم، من أجل أنّه ليس لديه من جوائز في مملكته إلّا للذين جعلوا من النعيم الأرضي غايتهم الأخيرة.

يرى المرء بِيُسر: أنّه، لو نزع عن هذا النمط من التمثّل الحيّ وعلى ما يبدو الوحيد الذي كان في متناول عامة الشعب[5] في عصره، نقابَه الصوفي، فإنّه يكون (من حيث روحه ودلالته العقلية) صالحًا وملزمًا على المستوى العملي لكلّ العالم ولكلّ العصور، وذلك لأنّه قريب كفايةً من كلّ إنسان، بحيث هو يتعرّف فيه على واجبه. وهذه الدلالة تكمن في أنّه لا يوجد أبدًا أيّ خلاص للبشر إلّا في القبول الأشدّ حميميّة بالمبادئ الأخلاقية الأصيلة في صلب نواياهم: أنّ ما يعمل ضدّ هذا القبول، ليس هو شهوة الحسّ[6] المتّهمة غالبًا، بل هو ضرب من الانحراف المذنب في حقّ نفسه، أو، كما يريد المرء أن يسمّي هذا الخبث[7]،

---

(1) Gewalt

(2) Herrschaft

(3) physisch

(4) Selbstliebe

(5) ***populär***

(6) Sinnlichkeit

(7) Bösartigkeit

هو الخداع[1] (الكذب[2])، (مكر الشيطان، الذي منه دخل الشرّ إلى العالم)، وهو انحراف كامن في كلّ إنسان، ولا يمكن أن يُقهَر إلّا بفكرة الخير الأخلاقي في صفائها التام، مع الوعي بأنّها تنتمي فعلًا إلى استعدادنا الأصلي، وليس على المرء سوى أن يجدّ في إبقائها حرّة خالية من كلّ خلط كدِر عكِر، وأن يقبل بها عميقًا في صلب نيّته، حتى يصير، بفضل الفعل الذي تحدثه شيئًا فشيئًا في الفؤاد، على قناعة من أنّ القوى المخيفة للشرّ لا تستطيع أن تنال منه شيئًا («فإنّ أبواب الجحيم لا تقهرها»[3])، وأنّه، من أجل ألّا نسدّ النقص في هذه الثقة على سبيل **الإيمان بالخرافة**[4] بواسطة الكفّارات التي لا تشترط أيّ تغيير في وعينا[5]، أو على سبيل **الشطحات**[6] تحت وقع إشراقات باطنية مزعومة (منفعلة تمامًا)، وبالتالي ينبغي أن يتمّ إبقاؤها بعيدة دومًا عن الخير المؤسَّس على النشاط الذاتي، فإنّه يجب علينا ألّا نضع أيّة علامة أخرى عليه سوى أن نسير في الحياة سيرة طيّبة. - وفضلًا عن ذلك فإنّ جهدًا مثل الذي بين أيدينا، بحثًا في الكتاب المقدّس عن ذلك المعنى الذي يكون في تناغم مع **أقدس** ما يعلّمه العقل، هو ليس فقط مباحًا[7]، بل هو بالحريّ [VI، 84] ينبغي أن يُعتبَر بمثابة واجب، ويمكن للمرء أن يذكّر هنا ما قاله المعلّم **الحكيم** لأتباعه عن كلّ من مشى في سبيله، إلّا أنّه في النهاية لابدّ وأن يصل مع ذلك إلى الهدف عينه: «لا تمنعوه؛ لأنّ الذي ليس ضدّنا، إنّما هو معنا».

(1) der Betrug
(2) fausseté. بالفرنسية في النص الألماني.
(3) **إنجيل متى، 16**، 18: «وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها».
(4) ***abergläubisch***
(5) Sinnesänderung. تغيير في الحس والعقل والوعي والفهم...
(6) ***schwärmerisch***
(7) erlaubt. - قارن: ابن رشد، **فصل المقال**.

ملاحظة عامة

إذا كان يجب على دين خلقيّ (ليس ينبغي أن يوضع في اللوائح والنسك الرهبانية[1] بل في نيّة القلب[2] أن يلاحظ كلّ واجبات الإنسان باعتبارها وصايا ربّانية)، أن يتأسّس، فإنّ كلّ **المعجزات** التي يقرنها التاريخ بالمدخل إليه، ينبغي أن تجعل الإيمان بالمعجزات عمومًا هو ذاته أمرًا يمكن في نهاية الأمر الاستغناء عنه؛ فإنّها لأمارة على درجة من الكفر الأخلاقي تستحقّ العقاب أن يريد المرء ألّا يقرّ لأحكام الواجب، كما كُتبت في أصلها في قلب الإنسان بقلم العقل، بأيّة سلطة كافية بذاتها، إلّا متى كانت فضلًا عن ذلك مؤيَّدة[3] بالمعجزات: «إذا أنتم لم تروا العلامات والمعجزات، فلا تؤمنوا»[4]. بيد أنّه من المناسب تمامًا لطريقة التفكير العادية عند بني البشر أنّه، حين يبلغ دينٌ قام على مجرّد الطقوس والمناسك[5] إلى نهايته، ويجب من أجل ذلك أن يتمّ إدخال دين مؤسَّس على الروح وعلى الحقيقة (أي على النيّة الخلقيّة)، فإنّ إدخال هذا الدين الجديد، على الرغم من أنّه بلا ريب لا يحتاج إلى معجزات، فهو في التاريخ مصحوب مع ذلك بالمعجزات، وبمعنى ما هو مزيَّن ومحلّى[6] بها، حتى يعلن عن نهاية الدين الأوّل، الذي من دون معجزات هو لن تكون له أبدًا أيّةُ سلطة تُذكر: بل حتى من أجل اكتساب معتنقي الدين السابق واستمالتهم للثورة الجديدة، قد يتمّ تفسيره باعتباره النموذج القديم الذي صار الآن متحقّقًا، لما كان يُعتبر الغاية الأخيرة للعناية، وفي هكذا أحوال لا يمكن أن نخاف من الجدال في هذه الحكايات أو التأويلات، إذا كان الدين الحقّ هو الآن موجود، ويستطيع بذاته

(1) Observanzen

(2) Herzensgesinnung

(3) beglaubigt

(4) **إنجيل يوحنّا**، 4، 48: «فقال يسوع: «لا تؤمنوا إلّا إذا رأيتم الآيات والعجائب».

(5) Observanzen

(6) ausgeschmückt

أن يحفظ نفسه عاجلًا وآجلًا على أسس عقلية، كانت تحتاج في عصره لأن يتمّ إدخالها باللجوء إلى هكذا وسائل؛ أم أنّه ينبغي على المرء أن يقبل بأنّ مجرّد الاعتقاد في الأشياء غير القابلة للتصوّر وترديدها (وهو ما يمكن لأيّ كان أن يقوم به، من دون أن يكون إنسانًا أفضل أو حتى أن يصبح كذلك في أيّ وقت كان) هي طريقة وحتى الطريقة الوحيدة للظفر بمرضاة الله؛ وإنّما ضدّ هكذا ادّعاء ينبغي عليه خوض المعارك بكل قواه [VI، 85]. وهكذا قد يكون أنّ شخص المعلّم الذي علّم الدين الوحيد الصالح لكلّ العالمين، هو سرٌّ ولغزٌ[1]، وأنّ ظهوره على الأرض، كما غيابته[2] عنها، وحياته المليئة بالأفعال وآلامه، قد تكون معجزات محضة، بل حتى التاريخ، الذي يجب أن يؤيّد قصّة كلّ هذه المعجزات، قد يكون هو ذاته أيضًا معجزة (وحيٌ فوق الطبيعة): فنحن نستطيع أن نترك هذه المعجزات بتمامها مستقرّة عند قيمتها التي من شأنها، بل أيضًا أن نمجّد النقاب الذي استُخدم من أجل أن يتمّ على نحو عمومي نشر[3] تعاليم، يرتكز التصديق بها على صحيفة[4] محفوظة على نحو لا يُمحى في صلب كلّ نفس[5]، وليست تحتاج إلى أيّة معجزة؛ علينا فقط، فيما يتعلق باستعمال هذه الأخبار التاريخية، ألّا نجعل منها جزءًا من الدين، حتى لا تكون أمور المعرفة والإيمان والاعتراف بها بالنسبة إلى ذاتها شيئًا به نستطيع أن نجعل من أنفسنا من الذين رضي الله عنهم.

أمّا فيما يخصّ المعجزات بعامة، فإنّه يوجد أناسٌ عقلاء، لئن لم يكن من رأيهم أن ننكر الإيمان بها، فهم مع ذلك لا يريدون أبدًا أن يسمحوا لها بأن

---

(1) ein Geheimnis

(2) Entrückung

(3) in Gang zu bringen. المقصود هو تشغيلها وتحريكها ووضعها موضع الاستعمال الفعلي، كأنّها آلة.

(4) eine Urkunde

(5) Seele

تحدث على المستوى العملي؛ وهو أمر لا يعني أكثر من هذا: إنّهم بلا ريب يؤمنون، فيما يهمّ **النظرية**، بأنّه ثمّة أشياء من هذا القبيل، لكنّهم **في شؤونهم العادية**[1] لا يقرّون بأيّة واحدة منها. لذلك فإنّ حكومات رشيدة[2] في كل زمان قد اعترفت، بل حتى قد أدرجت تحت تعاليم الدين العمومية رأيًا قانونيًّا يقضي بأنّه في **القديم** كانت قد حدثت معجزات، لكنّها لم تكن تجيز حدوث معجزات **جديدة**[*]. **وذلك** [VI، 86] أنّ المعجزات القديمة هي قد تقرّرت شيئًا فشيئًا وتقيّدت لدى السلطة القائمة[3]، بحيث إنّه لم يعد يمكن لأيّ اضطراب في

(1) *in Geschäften*

(2) weise

(*) حتى علماء الدين، الذين ينحازون في عقائدهم الإيمانية إلى سلطة الحكومة (الأرثوذوكس)، هم يتبعون في ذلك مثلها نفس المسلمة. لهذا السبب فإنّ السيد فينينغير (Pfenninger)، إذْ يدافع عن صديقه السيد لافاتير (Lavater)، بسبب تصريحه بأنّه يمكن دومًا الإيمان بالمعجزات، هو قد لامهم على تضارب أقوالهم، بأنّهم (إذ أنّ الذين يفكّرون في هذه النقطة على أساس **طبيعي** هو يستثنيهم صراحةً) حين يقولون إنّه قد كان ثمّة قبل نحو من سبعة عشر قرنًا في الجماعة المسيحية أصحابُ معجزات، هم الآن لم يعودوا يريدون الإقرار بوجود أيّ واحد منهم، من دون أن يكون بإمكانهم مع ذلك أن يثبتوا انطلاقًا من الكتاب المقدس أنّهم يجب أن ينقرضوا يومًا ما كلّيةً أو متى يجب ذلك، (إذْ إنّ المماحكة Vernünftelei في أنّه لم تعد ثمّة ضرورة لوجودهم، هي ادّعاء جريء لإدراك أكبر ممّا يمكن لإنسان أن يأنسه في نفسه) وهذا الإثبات هم قد ظلوّا مدينين له به. لم يكن الأمر يتعلق عندهم إلّا بمسلّمة عقلية تقضي بأنّه علينا اليوم أن ننكر المعجزات وألّا نسمح بها، وليس الإدراك الموضوعي بأنّه ليس ثمّة ولا واحدة. ولكن ألا تصلح هذه المسلّمة نفسها أيضًا، التي تشير هذه المرة إلى الفتنة (Unfug) المخيفة في الجماعة المدنية، بالنسبة إلى التخوّف من فتنة شبيهة في الجماعة الفلسفية وفي جماعة المفكّرين تفكيرًا عقليًّا بعامة؟- إنّ الذين لا يقرّون **بمعجزات كبرى** (تلفت الأنظار)، لكنّهم يسمحون على سبيل الكرم بمعجزات **صغرى** تحت اسم **هدي خارق للعادة** (لأنّ [VI، 86] هذه الأخيرة، من جهة ما هي مجرّد توجيه، هي لا تتطلّب من العلة فوق الطبيعية سوى استخدام ضئيل من القوة) هم لا يعتبرون أنّ الأمر لا يتعلق هاهنا بالمفعول وعظمه، بل بالشكل الذي يأخذه مجرى العالم، وذلك يعني **بالطريقة التي بها يحدث هذا** المفعول، هل هي طبيعية أم فوق الطبيعية، وأنّه لا يمكن تصوّر أيّ فرق عند الله بين اليسير والعسير. ولكن فيما يخصّ **السرّ أو اللغز** (das ***Geheime***) في التأثيرات فوق الطبيعية: فإنّ هذا النحو من التعتيم المتعمّد على جسامة حادثة من هذا النوع أحرى وأولى ألّا يكون لائقًا.

(3) Obrigkeit

الجماعة السياسية[1] أن ينجم عنها، أمّا أصحاب المعجزات الجدد فإنّ عليها بلا ريب أن تقلق منهم بسبب الآثار التي يمكن أن تكون لهم على الأمن العمومي والنظام القائم. ولكن حين يسأل المرء: ماذا ينبغي علينا أن نفهم تحت لفظة **معجزة**، فإنّه يمكن له، (بما أنّه لا يهمّنا على الحقيقة إلّا أن نعرف ماذا تكون **بالنسبة إلينا**، أي بالنسبة إلى الاستعمال العمومي لعقلنا)، أن يفسّرها بأنّها حوادث[2] في العالم، تكون **قوانين الفعل** التي تحكم أسبابها غير معروفة مطلقًا لدينا، وينبغي أن تبقى كذلك. وعندئذ يمكن للمرء أن يتصوّر إمّا معجزات **إلهية** أو معجزات **جنّية**[3]، وأن يقسّم مع ذلك هذه الأخيرة إلى معجزات ملائكية (من عمل جنّ خيّر[4]) أو معجزات شيطانية (من عمل جنّ شرّير[5])، لكنّ الأخيرة من بينها هي وحدها التي تدخل في المساءلة، من أجل أنّ **الملائكة الطيّبة** (ولا أدري لماذا) هي لا تدعو أبدًا أو قليلا جدًّا للحديث عنها.

أمّا فيما يهمّ المعجزات **الإلهية**[6]: فإنّنا نستطيع على كلّ حال أن نكوّن مفهومًا عن القوانين التي بها تفعل علّتها، (بوصفها كائنًا كلّي القدرة، الخ. ومن ثمّة كائنًا خلقيًّا)، ولكن فقط مفهومًا **كلّيًّا**، من جهة ما نتصوّره هو بوصفه خالقًا للعالم وحاكمًا[7]، سواء أكان ذلك حسب نظام الطبيعة أم حسب النظام الخلقيّ، من أجل أنّنا نستطيع أن نحصل مباشرةً ولذاتها على معرفة بقوانينه هذه، التي يمكن للعقل أن يستخدمها في استعماله الخاص. ولكن لو فرضنا أنّ الله قد سمح للطبيعة في بعض الأحيان وفي حالات خاصة أن تبتعد عن قوانينه هذه: فإنّنا لن يكون لدينا أدنى مفهوم، ولا نستطيع أبدًا أن نأمل في الحصول

(1) das gemeine Wesen
(2) Begebenheiten
(3) ***dämonisch***
(4) Agathodämonich
(5) kakodämonisch
(6) theistisch
(7) Regierer

على القانون الذي بحسبه حينئذ يسلك الله في القيام بهذه الحادثة (ما عدا القانون **الخلقي الكلّي**، القاضي بأنّ ما يفعله هو سيكون خيرًا كلّه؛ إلّا أنّه بذلك لم يتعيّن شيءٌ بالنظر إلى هذه الواقعة[1] الخاصة). ههنا سوف يصبح العقل كأنّما هو مشلول، من حيث إنّه بذلك قد توقّف عن العمل بحسب قوانين معروفة، ولكن من دون أن يتعلّم من أيّ [VI، 87] قانون جديد، ولا هو بإمكانه أبدًا أن يأمل في أن يتعلّم ذلك في هذا العالم. ولكن من بين هذه المعجزات، فإنّ المعجزات الجنّية هي الأكثر تضاربًا وعدم تطابق مع استعمال عقلنا. إذ فيما يتعلق بالمعجزات **الإلهية** فإنّ العقل مع ذلك بإمكانه على الأقلّ أن يتوفّر على علامة سالبة بالنسبة إلى استعماله، نعني أنّه، إذا كان شيءٌ ما متمثَّلا بوصفه مأمورًا به من الربّ ضمن تجلٍّ مباشر له، إلّا أنّه مع ذلك هو يتعارض رأسًا مع الخلقيّة[2]، على الرغم ممّا يبدو عليه من كلّ مظاهر المعجزة الإلهية، فإنّه مع ذلك لا يمكن أن يكون كذلك، (على سبيل المثال حينما يؤمر أبٌ بأنّه يجب عليه أن يقتل ابنه الذي يعرف مع ذلك جيّدًا أنّه بريء غير مذنب تمامًا)؛ ولكن عندما يتعلق الأمر بمعجزة تؤخذ على أنّها من عمل الجنّ فإنّ هذه العلامة سوف تسقط أيضًا وتزول، وإذا ما أردنا على الضدّ من ذلك أن نمسك بالنسبة إلى هكذا معجزات بالعلامة المضادّة الموجبة من أجل استعمال العقل: نعني إذا حدثت بذلك دعوة إلى القيام بفعل خيّر، نحن نعرفه بعدُ في ذاته بوصفه واجبًا، ولا يمكن أن تكون حادثة عن روح شرّيرة، فإنّه يمكننا مع ذلك حينئذ أيضًا أن نأخذ الأمر مأخذًا خطأً؛ وذلك لأنّ هذه الروح تتنكّر، كما يُقال، أغلب الأحيان في هيئة ملاك النور.

ففي الشؤون العادية لا يمكن للمرء بأيّة حال أن يعوّل على المعجزات، ولا أن يُشهرها في وجه أيّ كان عند استعمال عقله (الذي هو أمر لا غنى عنه في

---

(1) der Vorfall
(2) Moralität

كلّ أحوال الحياة). إنّ القاضي (مهما كان مؤمنًا بالمعجزات أيضًا في داخل الكنسية) إنّما يسمع ما يسرده المنحرف عن الغوايات الشيطانية، التي يزعم أنّها أصابته، وكأنّ شيئًا لم يُقل: على الرغم من أنّه، حين يعتبر هذه الحالة ممكنة، فإنّه سوف تكون هناك على الدوام قيمةٌ لأن يراعي أنّ إنسانًا عاميًّا مغفّلًا قد وقع في أحابيل وغد محتال؛ وإن كان لا يستطيع أن يذكره ولا أن يكافح بين الطرفين، وبكلمة واحدة، لا يمكنه مطلقًا أن يخرج بشيء معقول من ذلك. كذلك فإنّ القسّ العاقل سوف يحترس من أن يملأ رأس الذين وقع ائتمانه على العناية بنفوسهم بحكايات مستقاة من **بروتيوس الجهنّمي**[1] وأن يدخل الوحشة على مخيّلتهم. وأمّا فيما يخصّ المعجزات التي من النوع الخيّر: فإنّها مستخدمَة من طرف الناس في أعمالهم وشؤون حياتهم بوصفها مجرّد جُمل تُقال. فيقول الطبيب: «لم يعد ثمّة ما نعين به المريض، اللّهم إلّا أن تحدث معجزة، بمعنى أنّه مائت لا محالة. - وفي الشؤون العادية أيضًا يدخل عمل الباحث في الطبيعيات، الذي يفتش عن أسباب الحادثات في القوانين الطبيعية التي تخصها؛ أنا أقول، في القوانين الطبيعية لهذه الحادثات، التي يمكنه بذلك أن يبرهن عليها بواسطة التجربة، حتى وإن كان ينبغي عليه الزهد[2] في معرفة ما يفعل حسب هذه القوانين، في ذات نفسه، أو ما قد يمكن أن تكون بالنسبة إلينا [VI، 88] في علاقة مع حسّ ممكن آخر. كذلك فإنّ التحسين الخلقي للإنسان إنّما هو عمل واجب[3] عليه، وقد يمكن دومًا لتأثيرات سماوية أن تشاركه في القيام بذلك، أو أن تُعتبَر ضرورية لتفسير إمكانية ذلك؛ إلّا أنّه لا يُحسن[4] لا أن يميّزها بشكل واثق عن التأثيرات الطبيعية، ولا، بمعنى ما، أن ينزلها من السماء

(1) der *höllische Proteus*. يشير كانط إلى كتاب منشور سنة 1708 في نونبورغ تحت العنوان نفسه.

(2) der Verzicht

(3) obliegend

(4) sich auf etwas verstehen

إليه؛ وبما أنّه لا يعرف بأيّ وجه كيف يبدأ مباشرة بها، فهو **يقرّر**(1)(+) في هذه الحالة أنّه ليس ثمّة أيّة معجزة، وإنّما، حينما يلقي السمع لتعليمات العقل، هو سوف يسلك كما لو أنّ كلّ تغيير في وعيه(2) وكلّ تحسّن هو متوقّف حصرًا على العمل الذي يستخدمه. أمّا أنّ المرء يستطيع، بفضل موهبة(3) الإيمان **الراسخ** حقًّا بالمعجزات على مستوى نظري، أن يحقّقها أيضًا بنفسه، ومن ثمّ أن يهاجم السماء، فإنّ هذا أمر يذهب فيما أبعد من حدود العقل، بحيث لا يمكننا أن نتوقّف طويلًا عند هكذا خاطرة بلا معنى(*).

---

(1) statuieren

(+) وذلك لا يعني أكثر من هذا، أنّه لا يقبل بالإيمان بالمعجزات في مسلّماته (لا مسلمات العقل النظري ولا مسلمات العقل العملي)، ومع ذلك من دون أن يطعن في إمكانيتها أو في واقعيتها.

(2) Sinnesänderung

(3) die Gabe

(*) إنّه لمهرب معتادٌ بالنسبة إلى الذين بالفنون **السحرية** هم يَعِدُون سريعيّ التصديق وعدًا كاذبًا، أو هم، على الأقلّ، يريدون أن يجعلوهم من أصحاب الاعتقاد بعامة، أنْ يستشهدوا باعتراف علماء الطبيعة أنّهم **لا علم لهم** (***Unwissenschaft***) بهذا الأمر أو ذاك. إذ يقولون، نحن لا نعرف على الحقيقة **أسباب** الثقل، وقوة المغناطيس، وما جانس ذلك. - لكنّنا مع ذلك نعرف قوانينها بدقّة كافية، في الحدود المعيّنة للشروط التي تحتها تحدث بعض المفاعيل فحسب؛ وهذا الأمر كافٍ، سواء بالنسبة إلى استعمال عقلي مأمون لهذه القوى، أو أيضًا بالنسبة إلى تفسير الظواهر التي من شأنها، ***secundum quid***، **نزولًا** إلى استعمال هذه القوانين من أجل تنظيم التجارب تحتها، حتى ولو لم يكن الأمر ***simpliciter***، **صعودًا** من أجل إدراك أسباب القوى الفاعلة طبقًا لهذه القوانين. - بذلك تصبح الظاهرة الداخلية للذهن البشري قابلة للفهم: لماذا تكون معجزاتُ الطبيعة المزعومة، بمعنى المصدَّق بها كفايةً، على الرغم من أنّها ظواهر مخالفة للعقل، أو هيئات للأشياء منبجسة على نحو غير منتظر ومبتعدة عن قوانين الطبيعة المعروفة إلى حدّ الآن، متقبَّلةً برغبة جامحة، **وتنعش** الفؤاد (das Gemüt) وذلك طالما هي مع ذلك مأخوذة بوصفها طبيعية، والحال أنّ هذا الفؤاد نفسه إنّما يرتدّ **حسيرًا** منكسرًا، متى أُنبِئ عن معجزة حقيقية. ذلك بأنّ أولاهما إنّما تفتح النظر على الظفر بقُوت جديد للعقل؛ إنّها تصنع **الأمل** حقًّا في اكتشاف قوانين جديدة للطبيعة؛ أمّا الثانية فهي بعين الضدّ من ذلك تثير **الانشغال** بأن نفقد حتى الثقة في القوانين التي كانت تُعتبر معروفة. ولكن حين يُفصَل العقل عن قوانين التجربة، فإنّه سيكون في هكذا عالم مسحور بلا أيّة فائدة، بل هو=

= لن يكون كذلك حتى بالنسبة إلى استعماله الخلقي، من أجل الامتثال لواجبه؛ وذلك أنّ [VI، 89] المرء لم يعد يعرف ما إذا كانت لا تطرأ حتى مع الدوافع الأخلاقية، ومن دون علمنا، تغييرات بفعل معجزة ما، ولا أحد يمكنه أن يقرّر ما إذا كان يجب عليه أن ينسبها لنفسه أو إلى سبب آخر لا يُسبر غوره. - إنّ الذين انعقدت ملكة الحكم لديهم في هذا الأمر على نحو بحيث يرون أنّهم لا يستطيعون الاستغناء عن المعجزات، هم يعتقدون أنّهم يخفّفون الصدمة التي تصيب العقل من جرّاء ذلك، بأنّهم يسلّمون أنّها لا تحدث إلّا **نادرًا**. هل يريدون أن يقولوا بذلك أنّ هذا يكمن بعدُ في صلب مفهوم المعجزة، (إذ لو أنّ هكذا حادثة كانت تقع على مجرى العادة لما كان يمكن أن تُفسَّر باعتبارها معجزة أبدًا): بذلك يمكن للمرء على كلّ حال أن ينعم عليهم بهذه السفسطة (Sophisterei)(أي تحويل سؤال موضوعي عمّا هو الشيء، إلى سؤال ذاتي عمّا يعنيه اللفظ الذي به نشير إليه) وأن يسألهم هو بدوره، كيف تحدث نادرًا؟ مثلًا تحدث مرة في كلّ مائة سنة، أم أنّها حدثت قديمًا، لكنّها الآن لم تعد تحدث أبدًا؟ هنا لا شيء يمكن أن يتعيّن لنا انطلاقًا من معرفة الموضوع، (وذلك أنّه باعترافنا نحن أنفسنا هو بالنسبة إلينا أمر فُرُطٌ مجاوز للحدّ überschwenglich)، بل فقط انطلاقًا من المسلمات الضرورية لاستعمال عقلنا: إمّا هي تبيحها باعتبارها تحدث بشكل **يوميّ** (وإن كانت متخفّية وراء مظهر الوقائع الطبيعية)، وإمّا هي لا تبيحها أبدًا، وفي الحالة الأخيرة، هي لن تؤخذ أساسًا لا لتفسيراتنا العقلية ولا للقواعد الأساسية لأفعالنا؛ وبما أنّ الأمر الأوّل لا يتّفق بأيّ وجه مع العقل، فإنّه لن يبقى أمامنا سوى القبول بالمسلمة الأخيرة؛ إذ أنّ هذا المبدأ الأساس سوف يبقى على الدوام مسلّمة للتقييم والحكم فحسب، وليس مزعمًا نظريًّا. لا أحد يمكنه أن يسوق خيال بصيرته عاليًا إلى الحدّ الذي يريد معه أن يقرّر جازمًا، على سبيل المثال، أنّ بقاء الأنواع، الجدير بالإعجاب كأشدّ ما يكون، في مملكة النبات والحيوان، بما أنّ كلّ تناسل جديد يقدّم نموذجه الأصلي مرة أخرى بكلّ الكمال الباطني للآلية، بل حتى يقدّمه من جديد (كما في مملكة النبات) في كلّ ربيع بكلّ ما في جمال الألوان من رقة ونعومة، دون أن ينقص منه شيئًا، ومن دون أن تستطيع القوى الهدّامة للطبيعة غير العضوية في هذا الصدد إبّان الطقس السيئ خريفًا وشتاءً أن تنال من بذورها شيئًا، أن يريد، كما أسلفت، أن يقرّر أنّ هذا الأمر هو مجرّد نتيجة لقوانين الطبيعة، وما إذا لم يكن ذلك يتطلّب على الأرجح في كل مرة تأثيرًا مباشرًا للخالق. - ولكن إنّما هي محض تجارب؛ **بالنسبة إلينا** هي ليست شيئًا آخر غير مفاعيل الطبيعة، ولا **يجب** أن يُحكَم عليها على نحو آخر؛ إذ أنّ ذلك هو ما يريده تواضعُ العقل في دعاويه؛ أمّا أن نذهب إلى ما وراء هذه الحدود، فذلك هو التجاسر وعدم التواضع في الدعاوى؛ مع أنّ المرء في أكثر الأوقات عند ادّعاء معجزة ما هو يزعم أنّه يبرهن على طريقة تفكير خاشعة وزاهدة في نفسها.

[91 ،VI]

في النظرية الفلسفية في الدين

القطعة الثالثة

[VI، 93]

القطعة الثالثة

في انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشرّ وتأسيس ملكوت لله على الأرض

إنّ الكفاح الذي ينبغي على كلّ إنسان، ذي نيّة حسنة على الصعيد الخلقي، أن يقوم به في هذه الحياة تحت إمرة مبدأ الخير ضدّ إغراءات مبدأ الشرّ، لا يمكن على ذلك، مهما أجهد نفسه، أن يحقّق له من فائدة أكبر من التحرّر من سيطرة هذا المبدأ. فأنْ يكون حرًّا، «أن يُخلَّص من العبودية تحت قانون الخطيئة، من أجل أن يعيش للعدالة» (رومية، 8، 2)، هذا هو الفوز الأكبر الذي يمكن أن يحرزه. وعلى ذلك فإنّه لا يزال عرضة على الدوام لهجمات هذا المبدأ؛ وحتى يفوز بحريته، المطعون فيها باستمرار، فإنّه ينبغي عليه أن يظلّ دومًا متأهّبًا للكفاح.

إلّا أنّ الإنسان إنّما يوجد في هذه الحالة الشديدة الخطورة لذنب اقترفه بنفسه؛ وبالتالي فهو مُلزَمٌ[1] على الأقلّ، بقدر ما يكون ذلك في مستطاعه، بأن يستعمل القوة للتخلّص من تلك الحالة. ولكن كيف؟ ذلك هو السؤال. - حين يتمعّن في الأسباب والظروف التي جذبته إلى هذا الخطر وحبسته فيه، فإنّه ما أيسر ما سيقتنع بأنّها لا تأتي من طبيعته الخام الخاصة؛ شريطة أن يكون معزولًا، بقدر ما تأتي من الناس الذين هو في علاقة أو رابطة معهم. ليس عبر إثارة تلك الطبيعة إنّما تصبح ما تسمّى تحديدًا بالأهواء[2] متحرّكة فيه، تلك التي

(1) *verbunden*
(2) *Leindenschaften*

تلحق باستعداده الأصلي للخير أذًى كبيرًا. ما كانت حاجاته إلّا صغيرة، وإنّ مزاجه[1]، من حيث ما ينشغل بتلكم الحاجات، هو معتدل وساكن. وهو ليس بالفقير، (أو يعتبر نفسه كذلك) إلّا من جهة ما يخشى أنّ أناسًا آخرين يعتبرونه كذلك وبمقدورهم أن يحتقروه لهذا السبب. إنّ الحسد وحبّ السيطرة والجشع [VI، 94] والميول العدوانية المرتبطة بها، هي أمور سرعان ما تدخل الاضطراب على طبيعته، التي هي في ذاتها كافية، **حينما يكون بين الناس**، وإنّه ليس حتى ضروريًا أنّ هؤلاء الناس قد تمّ افتراضهم بعدُ بوصفهم قد غرقوا بعدُ في الشرّ، وبوصفهم أمثلة سيّئة على الإغواء؛ بل يكفي أن يكونوا هناك، أن يحيطوا به، وأن يكونوا بشرًا، حتى يفسدوا بعضهم بعضًا بشكل متبادل في صلب استعدادهم الخلقي، وأن يجعلوا من بعضهم البعض أشرارًا. وهكذا إذا لم يكن من الممكن العثور على أيّة وسيلة لإرساء اتّحاد يهدف على الحقيقة إلى الوقاية من الشرّ والارتقاء بالخير في الإنسان، باعتباره اتّحادًا دائمًا، منتشرًا على الدوام، ومُنشَأً فقط للحفاظ على الوجود الخلقي[2]، ويعمل بكلّ قواه مجتمعة ضدّ الشرّ، فإنّ هذا الأخير، ومهما استطاع الإنسان المفرد أن يفعله من أجل التخلّص من سيطرته، من شأنه مع ذلك أن يبقيه بلا توانٍ تحت خطر الرجوع تحته. - إنّ سيطرة مبدأ الخير، بقدر ما يستطيع البشر أن يعملوا عليه، هو بذلك ليس أمرًا قريب المنال، حسب تقديرنا، إلّا بإنشاء مجتمع وتمكينه من الانتشار طبقًا لقوانين الفضيلة ومن أجلها؛ مجتمع من شأنه أن يضمّ الجنس البشري بتمامه في نطاقه، وجعله العقل لنا مهمّة وواجبًا. - بذلك فقط يمكن الأمل في انتصار ما لمبدأ الخير على مبدأ الشرّ. فمن العقل الخلقي المشرّع، فضلًا عن القوانين التي يأمر بها لكلّ فرد على حدة، إنّما يمتدّ أيضًا فوق ذلك كلّه لواءٌ من الفضيلة بوصفه علامة اتّحاد لكلّ الذين يحبّون الخير، من أجل أن يتجمّعوا تحته، وقبل كل شيء أن يظفروا بالغلبة على الشرّ الذي لا ينفكّ عن إغوائهم[3].

(1) Gemütszustand

(2) Moralität

(3) anfechten

يمكن للمرء أن يسمّي رابطةً ما بين البشر تحت قوانين الفضيلة بمجرّدها طبقًا لما تأمر به هذه الفكرة، مجتمعًا **أخلاقيًّا**[1]، ومن حيث إنّ هذه القوانين هي عمومية، مجتمعًا **مدنيًّا أخلاقيًّا**[2]، (**في مقابل المجتمع المدني القانوني**[3])، أو **جماعة أخلاقية**[4]. وهذه الأخيرة يمكن أن توجد داخل جماعة سياسية، وحتى يمكن أن تتألّف من كلّ أعضائها؛ (إذ أنّه من دون أن تكون هذه الجماعة السياسية أساسًا لها وقاعدة، فإنّه لن يمكن أبدًا أن تظهر إلى الوجود على أيدي بني البشر). لكنّ تلك الجماعة الأخلاقية إنّما لها مبدأ اتحاد منفرد وخاص بها (الفضيلة)، وبالتالي أيضًا شكلٌ ودستور يتميّز في جوهره عمّا يوجد في الجماعة السياسية. ومع ذلك فإنّه يوجد تناسب بينهما، منظورًا إليهما بوصفهما جماعتين بعامة، وبالنظر إلى ذلك يمكن لأولاهما أن تسمّى أيضًا **دولة أخلاقية**، [VI، 95] بمعنى **مملكة** الفضيلة (مملكة مبدأ الخير)، والتي تستقي فكرتُها من العقل الإنساني واقعَها الموضوعيَّ المؤسَّس على نحو جيّد تمامًا، (بما هي واجبُ أن نتّحد من أجل هكذا دولة) وإن لم يكن من الممكن أبدًا على الصعيد الذاتي أن نأمل من الإرادة الخيّرة للبشر أن تعقد العزم على العمل في وفاق ووئام من أجل هذه الغاية.

---

(1) *ethisch*

(2) *ethischbürgerlich*

(3) *rechtlichbürgerlich*

(4) *ein ethisches gemeines Wesen*

الباب الأوّل

التمثّل الفلسفي لانتصار مبدأ الخير في ظلّ تأسيس مملكة الربّ على الأرض

I

في حالة الطبيعة الأخلاقية

إنّ حالة مدنيّة **قانونيّة** (سياسيّة) ما هي علاقة البشر فيما بينهم، من جهة ما يوجدون على نحو جماعي تحت **أحكام قانونية**[1] عمومية (وهي بكاملها أحكام قسرية). وإنّ حالة مدنية **أخلاقية** ما هي تلك التي يكونون فيها متّحدين تحت قوانين خالية من الإكراه، بمعنى تحت **قوانين الفضيلة** بمجرّدها.

وكما أنّ ما يقابل الحالة المدنية القانونية هي حالة الطبيعة القانونية[2] (ولكن لهذا السبب هي ليست على الدوام حالة مشروعة)، بمعنى **حالة الطبيعة الحقوقية**[3]، فإنّ ما يتمّ تمييزه عن الحالة المدنية الأخلاقية هي **حالة الطبيعة الاخلاقية**. وفي الحالتين كلٌّ يسنّ قانونه بنفسه، ولا يوجد طرف خارجيّ هو يعترف مع كلّ الآخرين بخضوعه له. وفي الحالتين يكون كلّ امرئ قاضي نفسه، وليس ثمّة حكم[4] عموميّ بيده السلطة[5]، هو الذي يعيّن، بناءً على قوانين، ما

(1) ***Rechtsgesetzen***

(2) rechtlich

(3) ***juridisch***

(4) Autorität

(5) machthabend

يكون واجبًا على كلّ امرئ في الحالات الطارئة، ويحوّل هذا الواجب إلى ممارسة عامة.

وفي جماعة سياسية قائمة بعدُ، يجد جميع المواطنين السياسيين[1] أنفسهم، مع ذلك، وكأنّهم في **حالة طبيعة أخلاقية**، ويحقّ لهم أيضًا أن يبقوا فيها؛ فالقول بأنّه يجب على هذه الجماعة السياسية أن تُكره مواطنيها على الدخول في جماعة أخلاقية سيكون تناقضًا (*في الألفاظ*[2])؛ وذلك أنّ هذه الأخيرة هي بعدُ عند نفسها[3] تحمل الحرية بإزاء الإكراه في صلب مفهومها. إنّه يمكن فعلًا لكل جماعة سياسية أن تتمنّى أن توجد فيها أيضًا سيطرة على النفوس والأفئدة طبقًا لقوانين الفضيلة؛ إذْ، حيثما تعجز وسائل إكراهها عن نيل مرادها، من أجل أنّ القاضي البشري لا يستطيع أن ينفذ ببصره إلى باطن البشر الآخرين، فإنّ نوايا الفضيلة سوف تحقّق المطلوب. [VI، 96] ولكن ويلٌ للمشرّع الذي يريد أن يحقّق بواسطة الإكراه دستورًا موجَّهًا نحو الغايات الأخلاقية! وذلك أنّه بذلك ليس فقط هو يحقّق عكس الدستور الأخلاقي، بل هو يقوّض دستوره السياسي ويجعله في غير مأمن. - وهكذا فإنّ من شأن مواطن الجماعة السياسية أن يبقى، فيما يتعلّق بالصلاحية[4] التشريعية لتلك الجماعة، حرًّا تمامًا: في ما إذا كان يريد أن يدخل فضلًا عن ذلك مع مواطنين آخرين شركاء معه[5]، في اتحاد أخلاقي، أو أن يفضّل البقاء في حالة طبيعية من هذا النوع. إنّه فقط بقدر ما ترتكز جماعة أخلاقيةٌ مع ذلك على قوانين **عموميّة**، وينبغي أن تتضمّن دستورًا متأسّسًا عليها، فإنّ الذين يتشاركون بكلّ إرادة بغرض الدخول في هذا الحالة، سوف لن يأتمروا بالسلطة السياسية في الطريقة التي بها يجب أن يرتّبوا أو لا يرتّبوا أمر هكذا جماعة من الداخل، بل ينبغي عليهم أن يرحّبوا بوجود تقييدات

---

(1) alle politische Bürger

(2) ***in adjectio***. باللاتيني في النص.

(3) bei sich

(4) die Befugnis

(5) Mitbürgern

ما، أهمّها الشرط القاضي بأنّه لا يوجد أيّ شيء من شأنه أن يناقض واجب أعضائها من حيث هم **مواطنو الدولة**؛ بل، متى كانت الرابطة الأولى من نوع أصيل، فإنّه لن يكون ثمّة ما يُخشى من الأمر الأخير.

وبعد، بما أنّ واجبات الفضيلة تهمّ جملة الجنس البشري، فإنّ مفهوم الجماعة الأخلاقية هو متعلّق على الدوام بالمثل الأعلى الخاص بكلٍّ من البشر، وفي ذلك يتميّز عن مفهوم الجماعة السياسية. لذلك فإنّ جمهورًا[1] من الناس الذين توحّدوا لهذه الغاية لا يمكن أن يُسمّى بعدُ الجماعة الأخلاقية ذاتها، بل فقط مجتمع خاص[2]، يسعى إلى تحقيق الإجماع مع كلّ البشر، (بل حتى كلّ الكائنات العاقلة المتناهية)، من أجل إرساء كلٍّ أخلاقي مطلق، يكون كلّ مجتمع جزئي[3] مجرّد تمثّل أو خطاطة عنه، من أجل أنّ كلّ واحد هو ذاته يمكن أن يُتمثَّل هو بدوره في علاقته بمجتمعات أخرى من هذا النوع وكأنّما يوجد في حالة طبيعة أخلاقية، بكلّ نقائصها: (كما هو الحال مع الدول السياسية المختلفة، التي لا توجد تحت أيّة رابطة بواسطة نحو من القانون الدولي العمومي).

(1) eine Menge
(2) besonder
(3) partial

II

يجب على الإنسان أن يخرج من حالة الطبيعة الأخلاقية، من أجل أن يصبح عضوًا في الجماعة الأخلاقية

كما أنّ حالة الطبيعة القانونية هي حالة حرب لكلّ إنسان ضدّ كلّ إنسان، كذلك حالة الطبيعة الأخلاقية هي أيضًا [VI، 97] حالة معاداة لا تنقطع من قِبل الشرّ[1]، الذي يصادفنا فيه وكذلك في كلّ واحد من الآخرين، الذين (كما تمّت ملاحظته سابقًا) يفسدون استعدادهم الخلقي بعضهم البعض بشكل متبادل، وحتى لو كان كلّ فرد منهم على إرادة طيّبة، فإنّهم، بافتقادهم إلى مبدأ موحّد لهم، كأنّهم ضرب من أدوات الشرّ، سوف يبتعدون بخلافاتهم وانشقاقاتهم عن غاية الخير المجمع عليها، ويضعون بعضهم بعضًا في خطر السقوط مرة أخرى تحت سيطرته. وكما أنّ حالة الحرية الخارجية (الفظّة) الخالية من القانون واستقلال القوانين القسرية هي، فضلًا عن ذلك، حالة ظلم وحرب للكلّ ضدّ الكلّ، يجب على الإنسان أن يخرج منها، من أجل أن يدخل في حالة مدنيّة سياسيّة(*): فإنّ حالة الطبيعة الأخلاقية إنّما هي حالة معاداة **عمومية** متبادلة

(1) جاء في الطبعة الأولى (1793): «مهاجمة مبدأ الخير، الذي يكمن في كلّ إنسان، من قِبل الشرّ، الذي». وهو ما أخذت به طبعة الأكاديمية.

(*) إنّ جملة هوبس: «*إنّ حالة الطبيعية للبشر هي الحرب الكلّ ضدّ الكلّ*» (status hominum naturalis est ***bellum*** omnium in omnes) ليس فيها أيّ خطأ سوى أنّه كان يجب أن تعني: «هي حالة الحرب» (***est status belli***) الخ. إذْ حتى لو أنّ المرء لا يوافق على أنّ بين البشر، الذين لا يوجدون تحت قوانين خارجية وعمومية، إنّما تسود في كل وقت **اعتداءات فعليّة**: فإنّ **حالتهم**، مع ذلك، (status juridicus)، نعني العلاقة التي ضمنها وعبرها هم مؤهّلون للحقوق (لاكتسابها أو للاحتفاظ بها)، إنّما هي حالة من النوع الذي يريد فيه كلّ امرئ أن يكون هو نفسه قاضيًا، على ما يكون من حقّه ضدّ الآخرين، ولكن أيضًا دون أن يأخذ من الآخرين ولا أن يمنحهم في شأن ذلك أيّ ضمان أو أمان سوى ما يمتلك كلّ امرئ من قوّة =

لمبادئ الفضيلة، وحالة فقدان باطني للآداب الحميدة[1]، يجب على الإنسان الطبيعي، بأسرع ما يمكن، أن يجهد نفسه في الخروج منها.

هنا نحن ليس لدينا واجب من نمط خاص للإنسان تجاه الإنسان، بل للجنس البشري تجاه نفسه. كلّ نوع من الكائنات العاقلة هو بالفعل محدّد، من ناحية موضوعية، في فكرة العقل، بغاية جماعيّة[2]، نعني الارتقاء بالخير الأسمى بوصفه خير جماعيًا. ولكن من أجل أنّ الخير الأخلاقي الأسمى لا يتحقق من خلال سعي الشخص المفرد نحو كماله الخلقي الخاص، بل يتطلّب اتّحادًا للأشخاص في كُلٍّ واحد من أجل الغاية نفسها، من أجل [VI، 98] إقامة منظومة من الناس ذوي النوايا الحسنة، ضمنها وعبر وحدتها فقط يمكن للخير أن يرى النور، لكنّ فكرة هذا النوع من الكلّ، من حيث يشير إلى جمهورية[3] كلّية بحسب قوانين الفضيلة، إنّما هي فكرة مختلفة تمامًا عن كلّ القوانين الخلقيّة، (التي تخصّ الأمر الذي نعرف أنّه يوجد تحت سلطتنا[4])، نعني أن نعمل من أجل كُلٍّ، نحن لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان بما هو كذلك يوجد أيضًا تحت سلطتنا: وهكذا فإنّ هذا الواجب هو، من جهة النوع والمبدأ، مختلف عن كلّ واجب آخر. - وسوف يخمّن المرء بعدُ مسبقًا أنّ هذا الواجب سوف يستوجب شرط فكرة أخرى، نعني فكرة كائن خلقيّ أعلى، بفضل استعداداته الكلّية، سوف تتوحّد قوى الأفراد، التي هي بالنسبة إلى ذاتها قاصرة وناقصة، من أجل فعل كلّي. بيد أنّه ينبغي علينا قبل كل شيء أن نقتفي أثر الخيط الهادي لهذه الحاجة الأخلاقية بعامة، وأن نرى إلى أين سوف يقودنا.

= قهر (Gewalt) خاصة؛ وتلك حالة حرب، ينبغي أن يكون فيها كلّ فرد متسلّحًا باستمرار ضدّ كل فرد. أمّا قضيّته الثانية: «*ينبغي على المرء أن يخرج من الحالة الطبيعية*» exeundum esse e statu naturali) إنّما هي نتيجة للقضية الأولى: فإنّ هذه الحالة هي إضرار متواصل لحقوق كلّ الآخرين بما يدّعيه كلّ امرئ في أن يكون قاضيًا في أشيائه الخاصة، وألّا يترك للبشر الآخرين أيّة ضمانة على أشيائهم سوى مشيئته الخاصة بمجرّدها.

(1) Sittenlosigkeit

(2) gemeinschaftlich

(3) Republik

(4) Gewalt

III

مفهوم الجماعة الأخلاقية هو مفهوم شعب الله تحت قوانين أخلاقية

إذا كان يجب على جماعة أخلاقية أن ترى النور، فإنّه ينبغي على كلّ الأفراد أن يكونوا خاضعين إلى تشريع عمومي، وينبغي أن يكون من الممكن أن يُنظَر إلى كلّ القوانين التي تربط بينهم باعتبارها أوامر ووصايا من مشرّع عام للجماعة[1]. فإذا كانت الجماعة التي يُراد تأسيسها جماعة **حقوقية**[2]: فإنّ الجمهور[3] ذاته، الذي اتّحد في كلٍّ واحد، هو الذي سوف ينبغي أن يكون المشرّع (لقوانين الدستور)، من أجل أنّ التشريع ينطلق من المبدأ القائل: **ينبغي تقييد حرية كل فرد بالشروط التي تحتها يمكن لها أن توجد مع حرية كلّ فرد آخر بحسب قانون كلي**[*]، وهاهنا بالتالي تضع الإرادة العامة إكراهًا خارجيًّا شرعيًّا. بيد أنّه إذا كان يجب على الجماعة أن تكون **أخلاقيّة**[4]، فإنّ الشعب بما هو كذلك لا يمكن أن يُنظَر إليه بوصفه هو ذاته مشرّعًا. ففي هكذا جماعة، تكون كلّ القوانين موضوعة على الحقيقة بالكلّية من أجل تحقيق رقيّ في **خلقيّة**[5] الأفعال، (التي هي شيء **باطنيّ**)[6]، والتي لا يمكن بالتالي أن توجد تحت

(1) gemeinschaftlich

(2) *juridisch*

(3) die Menge

(*) ذلك هو مبدأ كلّ حقّ خارجي.

(4) *ethisch*

(5) *Moralität*

(6) في *طبعة الأكاديمية* تمّ التصرّف في مكان القوس، بحيث صارت الجملة تُقرأ كما يلي: «(التي هي شيء باطنيّ، وبالتالي لا يمكن أن يوجد تحت قوانين بشريّة عمومية)».

قوانين بشريّة عمومية، وعلى الضدّ من ذلك فإنّ هذه الأخيرة[1]، [VI، 99] التي من شأنها أن تشكّل جماعة حقوقيّة، هي لم توضع إلّا من أجل تحقيق **شرعيّة**[2] الأفعال، التي تقع عليها العين، وليس من أجل الخلقيّة (الباطنية)، التي عنها فقط إنّما يدور الكلام هنا. وهكذا ينبغي أن يكون ثمّة طرفٌ آخرٌ[3] غير الشعب، يمكن أن يُشار إليه باعتباره مشرّعًا على الصعيد العمومي لجماعة أخلاقية ما. ومع ذلك فإنّ القوانين الأخلاقية لا يمكن أيضًا أن تُتَصوَّر بوصفها تصدر فقط بشكل **أصلي** من إرادة هذا الرئيس[4] (مثل لوائح هي بوجه ما ليس من شأنها أن تكون ملزمة من دون أن يكون أمره قد ورد قبلُ في شأنها)، وذلك أنّها لن تكون عندئذ قوانين أخلاقية، والواجب المطابق لها لن يكون فضيلة حرة، بل واجبًا قانونيًا قابلًا للإكراه. وهكذا لا يمكن أن يُتصوَّر بوصفه مشرّعًا أسمى لجماعة أخلاقيّة إلّا ذاك الذي بالنظر إليه ينبغي أن تكون كلّ **الواجبات الحقّة**، وبالتالي أيضًا الواجبات الأخلاقية(*)، متمثّلة **في الوقت نفسه** بوصفها أوامره؛ والذي ينبغي أن يكون خبيرًا بالقلوب، حتى ينفذ إلى أعمق ما في باطن

(1) القوانين البشرية.

(2) *Legalität*

(3) ein Anderer

(4) der Ober

(*) إنّه حالما يكون شيءٌ ما معترَفًا به بوصفه واجبًا، حتى وإن كان مفروضًا من قِبل المشيئة المجرّدة لمشرّع بشريّ، فإنّه مع ذلك في الوقت نفسه لأمرٌ إلهيّ أن نطيعه. بلا ريب لا يمكن للمرء أن يسمّي القوانين المدنيّة الأساسية (statutarisch) أوامر إلهيّة، ولكن حين تكون شرعيّة، فإنّ **مراعاتها** هي في الوقت نفسه أمر إلهيّ. إنّ القضيّة القائلة «ينبغي على المرء أن يطيع الله أكثر ممّا يطيع البشر» لا تعني سوى أنّه حينما يأمر البشر بشيء هو شرّ في نفسه (مخالف رأسًا للقانون الأخلاقي) فإنّه يحقّ للمرء ويجب عليه ألّا يطيعهم. ولكن على العكس من ذلك حين نعارض على الصعيد السياسي قانونًا مدنيًا، هو في نفسه غير مخالف للأخلاق، بقانون أساسي مأخوذ بوصفه إلهيًا، فإنّه يوجد سببٌ في النظر إلى هذا الأخير بوصفه منحولًا (untergeschoben)، من أجل أنّه يناقض واجبًا بيّنًا، بل ومن دون أن يكون من الممكن أبدًا أن يتمّ التصديق بأنّه بالفعل أمر إلهيّ بواسطة الأمارات الأمبريقية، على نحو يكون كافيًا كي يجوّز لنا تبعًا لذلك أن نتعدّى على واجب راسخ الأركان.

النوايا التي لكلّ واحد من الناس، وكما ينبغي أن يكون عليه الأمر في كلّ جماعة، حتى يجعل كلّ امرئ ينال على قدر أعماله. لكنّ هذا هو مفهوم الإله من جهة ما هو حاكمٌ خلقيّ[1] للعالم. وهكذا فإنّه لا يمكن تصوّر جماعة أخلاقيّة إلّا بوصفها شعبًا تحت أوامر إلهيّة، بمعنى بوصفها **شعب الله**، وبلا ريب **طبقًا لقوانين الفضيلة**.

كذلك يمكن للمرء أن يتصوّر شعب الله **طبقًا لقوانين تنظيمية**، نعني قوانين لا يتعلق الامتثال لها بالخلقيّة، بل فقط بشرعيّة الأفعال، بحيث سيكون جماعة حقوقيّة، فيها يكون الله هو المشرّع، (وبالتالي يكون **دستورها** هو الثيوقراطية[2])، [VI، 100] ولكنّ البشر، بما هم قساوسة يأخذون أوامره منه مباشرة، هم يديرون حكمًا أرستقراطيًّا. لكنّ دستورًا من هذا النوع، يرتكز وجوده وشكله بالكلّية على أسباب تاريخيّة، ليس هو ذاك الذي يشكّل مهمّة العقل المحض الخلقيّ المشرّع، التي لا نعمل هنا إلّا على حلّها؛ وسوف يتمّ الفحص عنها في القسم التاريخي بوصفها مؤسسة[3] طبقًا لقوانين مدنيّة وسياسية، يكون المشرّع فيها، رغم أنّه هو الله، موجودًا مع ذلك خارجها؛ مع الأخذ في الاعتبار، بدلًا عن ذلك، أنّنا هنا لا نهتمّ إلّا بدستور من النوع الذي يكون التشريع فيه باطنيًا فقط، وبجمهوريّة تحت قوانين الفضيلة، نعني بشعب للّه، «يكون مواظبًا على الأعمال الصالحة»[4].

يمكن للمرء أن يقابل **شعب** الله هذا بفكرة **عصبة**[5] مبدأ الشرّ، بوصفها اتّحاد الذين هم في صفّه، من أجل نشر الشرّ، الذي يهمّه ألّا يسمح لاتّحاد الخير ذاك أن يرى النور؛ مع أنّ المبدأ الذي يهاجم نوايا الفضيلة هنا أيضًا إنّما هو كامن في أنفسنا، وهو ليس متمثّلًا باعتباره قوّة خارجيّة إلّا مجازًا.

---

(1) moralisch

(2) Theokratie. حكم الله أو حاكمية الله أو الحكم الديني.

(3) eine Anstalt

(4) الرسالة إلى تيطس 2، 14: «. . شعبًا خاصًا يجتهد بحماسة في الأعمال الصالحة».

(5) die R*otte*

IV

أنّ فكرة شعب الله هي (تحت تنظيم[1] بشري) لا تتحقّق على نحو آخر سوى في شكل كنيسة

إنّ الفكرة الرائعة[2]، التي لا يمكن البلوغ إليها كلّيةً أبدًا، لجماعة أخلاقيّة، إنّما تصغر كثيرًا تحت أيدي البشر، نعني تنتهي إلى مؤسسة، هي بلا ريب لئن كان بمقدورها أن تتمثّل منها شكلها محضًا فحسب، فإنّها فيما يخصّ الوسائل لتشييد هذا النوع من الكلّ، هي مقيّدة جدًّا بشروط الطبيعة الحسّية للإنسان. ولكن كيف يمكن للمرء أن ينتظر أنّه يمكن أن نعمل من خشب معوجّ شيئًا مستقيمًا تمامًا؟

أن نؤسّس شعب الله الخلقيّ إنّما هو بذلك عمل لا يمكن لنا أن ننتظر تحقيقه من جهة البشر، بل فقط من الله ذاته. بيد أنّه ليس مسموحًا للبشر من أجل هذا، مع ذلك، أن يكونوا بإزاء هذا الأمر مكتوفي الأيدي لا عمل لهم، وأن يتركوا العناية تبسط سيطرتها، كأنّه يحقّ لكلّ واحد من الناس أن يسعى وراء شأنه الخلقي الخاص، أمّا جملة شؤون الجنس البشري (طبقًا لمصيره الخلقي) فإنّه يتخلى عنها لحكمة عليا. [VI، 101] بل على الأرجح ينبغي على كلّ واحد من الناس أن يتصرّف كما لو أنّ كلّ شيء يقع على عاتقه، وإنّه فقط تحت هذا الشرط هو يحقّ له أن يأمل في أنّ حكمة عليا سوف تكلّل جهده المخلص بالتمام الذي من شأنه.

وإنّ أمنية كلّ ذوي النوايا الحسنة هي بذلك: «ليأت ملكوت الله، ولتحدث

(1) Veranstaltung

(2) erhaben

إرادته على الأرض»؛ ولكن أيّ أهبة[1] عليهم أن يأخذوها، حتى يحدث هذا؟

إنّ جماعة أخلاقية تحت تشريع خلقي إلهي هي كنيسة، ومن حيث هي ليست بموضوع لتجربة ممكنة، فهي تسمّى **الكنيسة غير المرئيّة** (مجرّد فكرة عن اتّحاد كلّ أصحاب الخلق القويم تحت الحكم الإلهي والمباشر ولكن الخلقي للعالم، من جهة ما تصلح بمثابة نموذج لكلّ حكم ينبغي تشييده من قِبل البشر). إنّ الكنيسة المرئيّة هي الاتّحاد الفعلي للبشر من أجل تأليف كلٍّ ما يتطابق مع هذا المثل الأعلى. ومن حيث إنّ كلّ مجتمع يوجد تحت قوانين عمومية من شأنه أن يقتضي في نفسه خضوع أعضائه (ضمن علاقة الذين يطيعون القوانين بالذين يقومون على مراعاة تلك القوانين)، فإنّ جمهور الناس الذين اتّحدوا في هذا الكلّ (الذي تؤلفه الكنسية) إنّما هو **الطائفة**[2]، تحت قوّاد (يسمّون العلماء أو أيضًا رعاة النفوس) مكلّفين فقط بتدبير شؤون القائد غير المنظور، ومن هذه الناحية إجمالًا هم يسمّون **خدّام**[3] الكنيسة، كما يحدث أحيانًا أن يُسمّى القائد المرئيّ نفسه، في الجماعة السياسية، باسم الخادم الأكبر للدولة، على الرغم من أنّه لا يعترف بأيّ إنسان فوقه ولو كان فردًا واحدًا (وفي العادة حتى الشعب برمّته). إنّ الكنيسة الحقّة (المرئيّة) هي تلك التي تعرض الملكوت (الخلقي) لله على الأرض، بقدر ما يمكن له أن يحدث بواسطة البشر. وإنّ المقتضيات، وبالتالي أيضًا الأمارات الدالة على الكنيسة الحقة، هي التالية:

1 - **الكلّية**[4]، وتبعًا لذلك **وحدتها** العددية؛ ولهذا الغرض، ينبغي عليها أن تحتوي في ذاتها على هذا الاستعداد: إنّها، رغم أنّها منقسمة إلى آراء عارضة وغير متحدة، فهي مع ذلك ينبغي أن تكون، بالنظر إلى المقصد الجوهري،

---

(1) veranstalten

(2) die *Gemeinde*. - مصطلح ديني مسيحي، يعني اتحاد المؤمنين (جزء من القدّاس يُتناول فيه القربان). لكنّ كانط يقصد، على الأغلب، اتحاد المؤمنين بحيث يشكلون طائفة أو أمّة واحدة.

(3) *Diener*

(4) die *Allgemeinheit*

مؤسَّسة على نوع من المبادئ بحيث ينبغي أن تقود ضرورةً إلى اتّحاد كلّي تحت لواء كنيسة وحيدة، (ومن ثمّ من دون أيّ انقسام إلى فرق).

2 - **طبيعة**[1] (كيفيّة) هكذا كنيسة؛ نعني **الطهارة**[2]، أي عدم الاتحاد تحت أيّ دافع آخر سوى الدوافع الخلقيّة (المطهّرة من بلادة الخرافة ووهم الشطح الصوفي[3]).

[VI، 102] 3 - **العلاقة تحت مبدأ الحرية**، سواء العلاقة الباطنية لأعضائها فيما بينهم، أو أيضًا العلاقة الخارجية للكنيسة مع السلطة السياسية، وكلاهما ضمن **دولة حرّة** (ومن ثمّ **لا تراتب ولا إشراق**[4])، هو نوع من **الديمقراطية**، عبر الإلهامات الفردية، التي يمكن أن تكون مختلفة بعضها عن بعض بحسب ما يدور في رأس كلّ واحد).

4 - الجهة[5] التي من شأنها، **الثبات من حيث قوامها**، مع التحفّظ على الترتيبات العارضة، التي ينبغي تغييرها تبعًا للزمان والظروف، ولكن التي لا تهمّ سوى **إدارتها** فحسب، وهو أمر من أجله ينبغي عليها مع ذلك أيضًا أن تحتوي بعدُ بشكل قبلي في ذاتها (ضمن فكرة الغاية التي من شأنها) على المبادئ اليقينية. (ومن ثمّ تحت قوانين أصلية أخذت شكل الأوامر على نحو عمومي، مرة واحدة بلا رجعة، كأنّما بواسطة مدوّنة قانونية، وليس تحت رموز اعتباطيّة، بسبب أنّها تفتقد إلى الأصالة، هي عرضة للتناقض ومتغيّرة).

وهكذا فإنّ جماعة أخلاقية، من جهة ما هي كنيسة، أي من جهة ما يُنظر إليها بوصفها **ممثّلة**[6] لدولة الربّ، هي ليس لها على الحقيقة طبقًا لمبادئها أيّ دستور شبيه بالدستور السياسي. فهذا الدستور الذي فيها لا هو **ملكيّ** (تحت إمرة

---

(1) ***Beschaffenheit***

(2) die ***Lauterkeit***

(3) die Schwärmerei

(4) ***Illuminatism***

(5) die ***Modalität***. الجهة بالمعنى المنطقي.

(6) R***epräsentantin***. فكرة التمثيل هنا تقابل فكرة الاستخلاف في الإسلام.

بابا أو بطريرك)، ولا هو **أرستقراطي** (تحت الأساقفة والمطارنة)، ولا هو **ديمقراطي**، (كما هو حال الإشراقيين أصحاب الفرق). بل قد يمكن مقارنتها على الأحسن بتعاونيّة منزلية (عائلة)، تحت إمرة أب خلقيّ، جماعيّ، إلّا أنّه غير مرئيّ، ومن حيث إنّ ابنه المقدّس، الذي يعرف إرادته، وفي الوقت نفسه يوجد في رابطة دمويّة مع كلّ أعضائها، هو يأخذ مكانه في أن يعرّفهم بإرادته ويقرّبها إليهم، ولهذا السبب فإنّ هؤلاء هم يعظّمون الأب الذي فيه، ومن ثمّ هم يدخلون الواحد مع الآخر في اتّحاد طوعيّ وكلّي ودائم بين القلوب.

V

إنّ تكوين كلّ كنيسة إنّما ينطلق في كل مرة من إيمان تاريخي (بوحي ما)، يمكن للمرء أن يسمّيه إيمان الكنيسة، وهذا الإيمان هو مؤسَّس في أحسن الأحوال على كتاب مقدّس

الإيمان الديني المحض هو ذاك الذي يستطيع وحده أن يبني كنيسة كلّية؛ وذلك من أجل أنّه مجرّد إيمان عقليّ، [VI، 103] يمكن تبليغه إلى أيّ كان بغرض الإقناع؛ في حين أنّ إيمانًا تاريخيًّا مؤسَّسًا على الوقائع[1] فحسب، لا يمكن أن يمدّ تأثيره أبعد ممّا يمكن للأخبار المتعلّقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته، أن تبلغ إليه تحت ظروف الزمان والمكان. ومع ذلك فإنّه بسبب ضعفٍ خاص في الطبيعة البشريّة، لا يمكن التعويل أبدًا على هذا النحو من الإيمان المحض، بقدر ما يستحقّ ذلك، من أجل تأسيس كنيسة عليه هو وحده.

إنّ البشر، من جهة ما هم واعون بعدم قدرتهم على معرفة الأشياء التي تتخطّى الحسّ، رغم أنّهم يولون لهذا الإيمان (بوصفه شيئًا ينبغي بعامة أن يكون مقنعًا بالنسبة إلى الناس كافّة) كلّ التشريف الذي من شأنه، فإنّهم مع ذلك لا يقتنعون يسيرًا: بأنّ الاجتهاد[2] الدائم في سيرة خلقيّة حسنة من شأنه أن يكون كلّ ما يطلبه الله من البشر، من أجل أن يكونوا رعايا مرضيًّا عنهم في ملكوته. هم لا يستطيعون أن يتصوّروا أن يكون التكليف المنوط بعهدتهم[3] شيئًا آخر سوى **خدمة**[4] عليهم أن يؤدّوها لربّهم؛ حيث لا يتعلق الأمر بالقيمة الخلقيّة

(1) Facta

(2) Beflissenheit

(3) Verpflichtung

(4) der Dienst. الخدمة بما هي نوع من التعبّد أو العبادة.

الباطنية للأفعال، بقدر ما يتعلّق، على الأرجح، بأنّها قد أُقيمت لله، وذلك مهما كانت في ذاتها غير مبالية من الناحية الخلقيّة، من أجل مرضاة الله، على الأقلّ من خلال طاعة منفعلة. إنّهم، حين يؤدّون واجباتهم تجاه البشر (تجاه النفس وتجاه الغير)، إنّما هم بذلك يبلّغون أوامر الله، وبالتالي إنّهم في كلّ ما فعلوا وما تركوا، من جهة ما يكون ذلك في علاقة بالأخلاق[1]، إنّما هم **على الدوام في خدمة الله**، وإنّه من غير الممكن مطلقًا أن نخدم الله بطريقة أقرب من ذلك، (من أجل أنّهم مع ذلك لا يستطيعون أن يفعلوا أو أن يكون لهم تأثير على أيّ كائن آخر سوى على كائنات العالم فحسب، ولكن ليس على الله)، ذلك أمر أبوا أن يصدّقوه[2]. فمن أجل أنّ كلّ سيّد كبير للعالم إنّما له حاجة خاصة لأنْ يناله **تشريفٌ** من قِبل رعيّته **وتمجيدٌ** عبر مظاهر الولاء، من دونها لا يستطيع أن ينتظر منهم من الامتثال لأوامره، القدر اللازم من أجل السيطرة عليهم؛ وبالإضافة إلى ذلك لأنّ الإنسان، مهما كان كامل العقل، إنّما يجد دائمًا مع ذلك في مظاهر الشرف لذّة مباشرة، فإنّ المرء من شأنه أن يعامل الواجب، بقدر ما هو في الوقت نفسه أمر إلهيّ، بوصفه مزاولة شأن يخصّ الله وليس الإنسان، وإنّما هكذا انبثق مفهوم دين **العبادات**[3]، بدل مفهوم الدين الخلقي المحض.

وبما أنّ كلّ دين إنّما يكمن في هذا: أن ننظر إلى الله فيما يخصّ كلّ واجباتنا بوصفه المشرّع الذي ينبغي علينا أن نجلّه إجلالًا كلّيًا، فإنّه من المهمّ [VI، 104] أن نعرف عند تحديد الدين بالنظر إلى سلوكنا المطابق له: **كيف يريد الله** أن يُجَلّ (وأن يُطاع). - لكنّ إرادة إلهيّة مشرّعة إنّما شأنها أن تأمر إمّا عبر قوانين **نظاميّة**[4] فحسب أو عبر قوانين **خلقيّة محضة**. بالاستناد إلى هذه القوانين الأخيرة يستطيع كلّ منّا من ذات نفسه أن يتعرّف بواسطة عقله الخاص

(1) Sittlichkeit

(2) will ihnen nicht in den Kopf. . بالمعنى الحرفي أو العامي: أمر لا يريد أن يدخل المخّ أو الرأس.

(3) *gottesdienstlich*

(4) *statutarisch*

على إرادة الله، التي تكمن في أساس دينه؛ وذلك أنّ مفهوم الألوهية[1] هو، على الحقيقة، لا يصدر إلّا عن الوعي بهذا القوانين ومن حاجة العقل لأنْ يقبل بوجود قوّة[2]، بإمكانها أن تخلق لها المفعول التامّ، الممكن في عالم ما، الموافق للغاية الأخلاقية النهائية. ولا يسمح لنا مفهوم إرادة إلهية متعيّنة انطلاقًا من مجرّد القوانين الخلقية المحضة، أن نفكّر إلّا في إله **واحد**، وبالتالي أيضًا، إلّا في دين واحد، هو يكون خلقيًّا محضًا. بيد أنّه حين نقبل بوجود قوانين نظامية لهذا الإله، ونضع الدين في امتثالنا لها، فإنّ معرفتها لن تكون ممكنة بواسطة عقلنا الخاص بمجرّده؛ بل لن تكون ممكنة إلّا عبر الوحي، وهذا، سواء أكان منزّلًا سرًّا على كلّ واحد على حدة أو على نحو عمومي، من أجل نشره عبر السنّة[3] أو الكتاب[4] بين الناس، ليس من شأنه أن يكون إلّا إيمانًا **تاريخيًّا**، وليس **إيمانًا عقليًّا محضًا**. - بيد أنّه يمكن أيضًا أن يقع القبول بقوانين نظاميّة، (هي ليست ملزمة من نفسها، بل لا يمكن الاعتراف بها بما هي كذلك إلّا من حيث هي موحى بها من قِبل الإرادة الإلهية): ومع ذلك فإنّ التشريع **الخلقي** المحض، الذي من خلاله تكون إرادة الله مكتوبة في قلوبنا على نحو أصلي، هو ليس فقط الشرط الذي لا مناص منه لكلّ دين حقّ بعامة، بل هو أيضًا، على الحقيقة، ما يشكّل هذا الدين ذاته، وحيث إنّ الدين النظامي لا يمكن أن يحتوي إلّا على وسيلة تحقيقه ونشره.

وهكذا إذا كان ينبغي علينا أن نجيب عن السؤال القائل: كيف يريد الله أن يقع إجلاله، إجابة كلّية صالحة بالنسبة إلى كلّ إنسان، **منظورًا إليه بوصفه مجرّد إنسان**، فإنّه لا يوجد أيّ شكّ في أنّ التشريع الخاص بإرادته لا يجب أن يكون إلّا تشريعًا **خلقيًّا** فحسب؛ وذلك أنّ التشريع النظامي (الذي يفترض وحيًا) لا يمكن أن يكون إلّا حادثًا عرضًا[5]، وبما هو تشريع لم يصل إلى كلّ إنسان ولا

(1) Gottheit
(2) Macht
(3) Tradition
(4) Schrift
(5) zufällig

هو يستطيع أن يصل إليه، هو لن يُعتبَر بالتالي ملزمًا للناس بعامة. وهكذا: «ليس الذين يقولون: مولاي، مولاي! بل الذين يفعلون إرادة الربّ»[1]؛ وبالتالي ليس الذين يحمدونه[2] (أو يحمدون رسوله، بوصفه كائنًا من مصدر إلهي) بواسطة مفهومات موحى بها، ولا يستطيع كلّ إنسان أن يتوفّر عليها، وإنّما الذين يسعون في مرضاته، بسيرتهم الحسنة [VI، 105]، التي في ضوئها كلٌّ يعرف إرادة الله، هم سيكونون أولئك الذين سيقدّمون له الإجلال الحقّ الذي يبتغيه.

بيد أنّه حين نشعر بأنّه يتوجّب علينا أن نعتبر أنفسنا ليس فقط بوصفنا بشرًا، بل أيضًا بوصفنا **مواطنين** في دولة إلهية على الأرض، وأن نعمل على وجود رابطة من هذا النوع، تحت اسم كنيسة ما، فإنّ السؤال: كيف يريد الله أن يقع إجلاله في **كنيسة ما** (بما هي جماعة الله)، لا يبدو أنّه يقبل الحلّ بالاعتماد على العقل بمجرّده، بل هو يتطلب تشريعًا نظاميًّا، لا يصبح معروفًا لدينا إلّا بواسطة وحي ما، وبالتالي يتطلب إيمانًا تاريخيًّا، يمكن للمرء أن يسمّيه، في مقابل إيمان الدين المحض، إيمان الكنائس. وذلك أنّه في نطاق الإيمان الأوّل، يتعلق الأمر فحسب بما يشكّل مادة إجلال الله، نعني الملاحظة، التي تحدث عن نيّة خلقيّة، لكلّ الواجبات بوصفها أوامره؛ لكنّ كنيسة ما، بما هي اتّحاد لأناس كثيرين، تحت نوايا من هذا النوع، ابتغاء جماعة خلقيّة ما، إنّما تحتاج إلى إلزام **عمومي**، إلى شكل كنسيّ معيّن قائم على شروط التجربة، هو في ذاته شكل عرضيّ ومتباين، وبالتالي من دون قوانين إلهية نظامية هو لا يمكن أن يُعترَف به باعتباره واجبًا. لكنّ تعيين هذا الشكل لا يحقّ لنا أن ننظر إليه من أول وهلة بوصفه عملًا[3] من شأن المشرّع الإلهي، بل بالأحرى يمكن للمرء، لأسباب وجيهة، أن يقبل بأن تكون الإرادة الإلهية ماثلة في هذا الأمر: إنّه علينا نحن أنفسنا أن نحقّق الفكرة العقلية لهذا النوع من الجماعة، ورغم أنّ الناس هم بلا

---

(1) **إنجيل متى** 7، 21: «ليس كلّ من يقول لي: يا ربُّ، يا ربُّ! يدخل ملكوت السماوات، بل من يعمل بإرادة أبي الذي في السماوات».

(2) Hochpreisung

(3) Geschäft

ريب قد حاولوا هكذا كنيسة بأشكال شتى ولم يحصدوا غير نتيجة فاشلة، فإنّه يجب عليهم، مع ذلك، ألّا يكفّوا عن السعي نحو هذا الهدف، وذلك عند الاقتضاء من خلال محاولات جديدة، تتفادى بقدر الإمكان أخطاء المرات السابقة؛ من حيث إنّ هذه المهمّة[1]، التي هي في الوقت نفسه واجب بالنسبة إليهم، هي متروكة لهم هم أنفسهم بالكلّية. وهكذا لا يملك المرء سببًا، فيما يتعلق بتأسيس أيّ كنيسة وبشكلها، لأنْ يأخذ القوانين تحديدًا بوصفها قوانين **نظاميّة** إلهية، بل إنّ ذلك على الأرجح هو تجاسرٌ[2] على الادعاء بأنّها كذلك، من أجل إعفاء النفس من تعب الذهاب قدمًا في تحسين شكل تلك الكنيسة، أو بالأحرى اغتصاب لسمعة وهيبة[3] أسمى، بهدف فرض قيد على الجموع[4] بواسطة لوائح كنسيّة، تحت دعوى نفوذ[5] إلهي؛ بيد أنّه سيكون أيضًا مع ذلك من الاعتزاز بالنفس أن ننكر بإطلاق أنّ الطريقة التي بها تُنظَّم كنيسة ما، ربما يمكن أن تكون أيضًا ترتيبًا إلهيًا خاصًا، حين تكون، حسب تقديرنا، في أتمّ وأكبر توافق مع الدين الخلقيّ، وينضاف إلى ذلك أنّه ليس بمقدورنا أن ندرك كيف أمكن لها أن تظهر فجأة من دون أن يمهّد لذلك ضرورةً [VI، 106] تقدّمُ الجمهور[6] في مفاهيم الدين. والآن فإنّ الشكّ في ما إذا كان الله أو البشر أنفسهم هو الطرف الذي يجب أن يؤسّس كنيسة ما، إنّما يبرهن على الأقلّ على نزوع هؤلاء إلى إقامة **دين العبادات** (دين الشعائر[7])، ومن أجل أنّ هذا الأخير هو قائم على تعليمات تحكّمية، ابتغاء الإيمان بقوانين إلهية نظامية، تحت التسليم جدلًا بأنّ أحسن سيرة (في مستطاع الإنسان دومًا أن يتّبعها طبقًا

(1) Geschäft
(2) Vermessenheit
(3) Ansehen
(4) Menge
(5) Autorität
(6) Publikum
(7) باللاتينية في النص: cultus.

لتعليمات الدين الخلقي المحض) ينبغي أن يصل[1] إليها تشريع، هو مع ذلك لا يزال شيئًا لا يمكن أن يُعرَف بواسطة العقل، بل يحتاج إلى الوحي؛ من هذه الجهة يتمّ رأسًا اعتبار الإجلال الذي من شأن الكائن الأسمى (وليس بوساطة الامتثال لأوامره التي كان العقل قد أمرنا بها سلفًا). بذلك يحدث أنّ الناس لن يعتبروا أبدًا أنّ الاتحاد من أجل كنيسة ما والاتفاق حول الشكل الذي ينبغي أن يُعطى لها، وحتى الإجراءات العمومية لتجسيد ما هو خلقيّ في الدين، هي أمور ضرورية لأجل ذاتها؛ بل فقط، كما يقولون، من أجل خدمة الله بواسطة الاحتفالات والاعترافات التي تشهد على الإيمان[2] بالقوانين الموحى بها، وملاحظة الأوامر والنواهي[3] التابعة لشكل الكنيسة (التي هي رغم ذلك مجرد وسائل)؛ ومع أنّ كلّ هذه القيود الرهبانية[4] هي في أساسها أفعال لا تبالي بما هو خلقي[5]، وبسبب أنّها يجب أن تحدث لأجل خاطره فحسب، فهي تُعتبَر لذلك أكثر مرضاة بالنسبة إليه. وهكذا فإنّ إيمان الكنيسة هو، في سعي الناس نحو جماعة أخلاقية، إنّما يسبق من جهة طبيعيّة[+] إيمانَ الدين المحض، وقد وُجدت المعابد (وهي ديار مخصّصة لعبادة الله بشكل عمومي) قبل **الكنائس** (أماكن تجمّع لتلقين النوايا الخلقية وإحيائها)، مثلما أنّ **الكهّان** (أولئك الذين نُذروا للقيام على العادات التقيّة) قد وُجدوا قبل **القساوسة**[6] (علماء الدين الخلقي)، وهم كذلك في أكثر الأحيان أيضًا في الرتبة والقيمة، عند الجمهور الواسع.

والآن إذا كان ممّا لا يتغيّر أبدًا أنّ **إيمانًا كنسيًّا** نظاميًّا لن ينضاف إلى

(1) hinkommen

(2) das Glaubensbekenntnis

(3) Vorschriften

(4) Observanzen

(5) moralischindifferent

(+) من جهة خلقيّة يجب أن يجري الأمر على نحو معاكس.

(6) G*eistliche*

الإيمان الديني المحض، بوصفه آلة ووسيلة للاتحاد العمومي للناس، من أجل تجسيد هذا الإيمان الأخير، فإنّه ينبغي أيضًا على المرء أن يقرّ أنّ الحفاظ على هذا الإيمان ثابتًا لا يتغيّر، والنشر الكلّي المنتظم، [VI، 107] وحتى الاحترام بالنسبة إلى الوحي الذي تمّ اعتناقه داخله، هي أمور تصعب العناية بها عناية كافية بواسطة **التقاليد**(1)، بل لا يمكن العناية بها إلّا بواسطة **الكتاب المسطور**(2)، الذي هو نفسه بدوره، بما هو وحي، ينبغي أن يكون بالنسبة إلى المعاصرين موضوعًا للاحترام الشديد؛ فإنّ ذلك يشبع حاجة الناس لأنْ يكونوا على يقين من واجبهم في العبادة. إنّ كتابًا مقدّسًا(3) إنّما يكتسب الاحترام الأكبر لدى أولئك (وبخاصة لدى أولئك)، الذين لا يقرأونه، أو على الأقلّ لا يستطيعون أن يستخرجوا منه أيّ مفهوم متّسق عن الدين، وكلّ مماحكة عقلية(4) لا تفيد شيئًا ضدّ القرار المتسلّط(5) الذي يصرع كلّ الاعتراضات: **إنّه مكتوب هنا**. ولهذا السبب تسمّى مواضع الكتاب التي يجب أن تعرض مسألة إيمانية، **أحكامًا**(6) فحسب. أمّا المؤوّلون الذين عُيّنوا للقيام بتأويل هذا الكتاب فهم بالتحديد بسبب عملهم أشخاص مقدّسون(7) بوجه ما، والتاريخ يثبت أنّه لم يتمّ القضاء على أيّ إيمان مؤسّس على الكتاب، حتى من قِبل الثورات التي قلبت الدول رأسًا على عقب، في حين أنّ الإيمان المؤسس على التقاليد والمناسك(8) العمومية القديمة، إنّما يجد مصرعه في انقراض الدولة. يا للسعادة(*)! حين

(1) T*radition*

(2) ***Schrift***

(3) ein heiliges Buch

(4) Vernünfteln

(5) Machtspruch

(6) ***Sprüche***

(7) geweiht. منذورون، أوقفوا حياتهم على نذر ما.

(8) Observanzen

(*) هي عبارة يُشار بها إلى كلّ ما هو مرغوب فيه أكثر من غيره، أو هو أهل لأنْ يُرغب فيه، إلّا أنّنا لا نستطيع لا أن نتوقّعه ولا أن نحقّقه بواسطة جهدنا بناءً على قوانين التجربة؛ وهكذا ما لا نستطيع في شأنه، إذا ما أردنا أن نسمّي علّة ما، أن نذكر أيّة علّة أخرى سوى عناية خيّرة.

يحتوي كتاب كهذا أُلقي بين أيدي الناس، في الوقت نفسه مع لوائحه من حيث هي قوانين إيمانية، على النظرية الخلقيّة للدين، الأكثر صفاء، بتمامها، والتي يمكن أن توضع مع هذه اللوائح (بوصفها آلات هي مدخل لها) في أحسن تناغم واتساق، ففي هذه الحالة، هو، سواء بالنسبة إلى الغاية التي علينا بلوغها من خلاله أو بسبب صعوبة تكوين تصوّر عن أصل هذه الإنارة التي تحدث للجنس البشري بواسطته، بالاعتماد على القوانين الطبيعية، إنّما يستطيع أن يدّعي هيبة الوحي أو شيء يشبه الوحي.

* * *

والآن بعض كلمات أخرى فيما يتعلّق بهذا المفهوم عن إيمان الوحي.

إنّه لا يوجد إلّا **دين** (حقّ) **واحد**؛ إلّا أنّه يمكن أن يكون ثمّة ضروب كثيرة من **المعتقدات**. - ويمكن للمرء أن يضيف أنّه في عديد الكنائس المنفصلة عن بعضها البعض [VI، 108] بسبب تباين أشكال الإيمان فيها، لا يمكن مع ذلك أن يصادفنا إلّا دين حقّ واحد هو نفسه لدى الجميع.

ولذلك من الأنسب (وفي العادة هذا الأمر هو بالفعل أكثر شيوعًا) أن نقول: هذا الإنسان على هذا المعتقد أو ذاك (فهو يهوديّ أو مسلم أو مسيحيّ أو كاثوليكي أو لوثري)، من أن نقول إنّه على هذا الدين أو ذاك. فلا يجب أن تُستعمَل العبارة الأخيرة[1] أبدًا عند مخاطبة الجمهور الواسع (في العقيدة[2] والمواعظ)؛ فإنّها بالنسبة إليه عبارة متعالمة جدًّا وغير مفهومة؛ كما أنّ اللغات الحديثة هي لهذا السبب أيضًا لا تمدّنا بأيّة لفظة مرادفة لها. إنّ الإنسان العامي[3] لا يفهم تحتها في كل مرة سوى إيمان الكنيسة الخاص به، الذي يقع تحت حواسّه، في حين أنّ الدين إنّما هو محجوب في الباطن، ومتعلق فقط بالنوايا الخلقيّة. نحن نخلع على أغلب الناس شرفًا كبيرًا بأن نقول عنهم: هم

(1) المقصود هو لفظة «Religion» في اللغات الغربية.

(2) Katechismen

(3) der gemeine Mann

يعتنقون[1] هذا الدين أو ذاك؛ وذلك أنّهم لا يعرفون أيّ دين ولا تهفو أنفسهم لأيّ دين؛ إنّ الإيمان الكنسي النظامي هو كلّ ما يفهمونه تحت هذه اللفظة. كذلك فإنّ كلّ النزاعات الدينية المزعومة، التي زعزعت العالم أغلب الأحيان وخضبّته بالدماء،لم تكن أبدًا شيئًا آخر غير شغب وعراك حول إيمان الكنائس، والمظلوم المغلوب على أمره لا يشكو على الحقيقة من أنّه قد مُنع من التمسّك بدينه، (فذلك ما لا تقدر عليه أيّة قوة خارجية)، بل إنّه لم يُسمح له أن يتّبع إيمان كنيسته على نحو عمومي.

والآن حين تقدّم كنيسة نفسها، كما يحدث في العادة، بوصفها الكنيسة الكونية الوحيدة، (على الرغم من أنّها مؤسّسة على إيمان خاص بالوحي، هو، بما هو شيء تاريخي، لا يمكن أبدًا أن يُطلب من أيّ كان)، فإنّ من لا يعترف أبدًا بإيمانها الكنسي (الخاص) سوف يُسمّى عندها **كافرًا**[2]، وتنزل عليه كراهية من كل أعماق القلب: أمّا الذي لا يبتعد عنها إلّا قليلا فحسب (في ما هو غير جوهري) فهو عندها **ضالّ**[3]، وينبغي تحاشيه على الأقلّ بوصفه معديًا. وأخيرًا فإنّ من يعترف بهذه الكنيسة ذاتها، إلّا أنّه مع ذلك يبتعد عنها فيما هو جوهري في إيمانها، (أو ما يُعتبر جوهريًا)، فإنّه يسمّى، خاصة عندما ينشر ضلاله، **هرطقيًّا**[4](*)، ومثل متمرّد مثير للفتن، سوف يُعتبَر أكثر مدعاة للعقاب من

(1) bekennen sich

(2) ein ***Ungläubiger***

(3) ein ***Irrgläubiger***

(4) ein Ketzer

(*) إنّ المغول يسمّون التيبت (حسب جورجيوس، **ألفباء التيبت**، ص 11) **تنغوت - كادزار** (Tangut-Chadzar)، بمعنى بلاد سكّان المنازل، لتمييزهم عنهم، هم الرحّل الذين يعيشون في الصحراء تحت الخيام، ومن هنا جاء اسم **غادزار** (Chadzar)، والذي منه تأتّى اسم ***Ketzer*** [في الألمانية]، الهرطقيّ؛ ومن أجل أنّ هؤلاء المغول قد تعلّقوا بعقيدة التيبت (عقيدة اللاما Lama) التي تتوافق مع المانوية، وربما هي[VI، 109] قد أخذت أصلها منها، ونشروها أثناء غزواتهم في أوروبا، فلهذا السبب أيضًا كان هرطقي (Haeretici) ومانوي (Manichaei) لزمن طويل بمثابة اسمين مترادفين في الاستعمال.

[VI، 109] عدوّ خارجي، ويُطرَد من الكنيسة مصحوبًا بلعنة الحرمان[1] (مثل ذاك الذي يعلنه الرومان حول من يتعدّى الخط الأحمر[2] ضدّ موافقة مجلس الشيوخ)، ويسلّم إلى كلّ آلهة الجحيم. إنّ العقيدة الصحيحة الوحيدة المزعومة للعلماء أو رؤساء كنيسة ما، في مسألة من مسائل الإيمان الكنسي، إنّما تسمّى **عقيدة السلف** أو **السلفيّة**[3]، والتي يمكن أن نقسّمها إلى سلفيّة **استبدادية**، (**متوحّشة**) وسلفيّة **تحرّرية** أو **متسامحة**[4]. - وحين تدّعي كنيسةٌ ما أنّها ملزمة بشكل كوني، فإنّه يجب أن تُسمّى **كاثوليكية**، أمّا التي تحتجّ على هذه الادعاءات التي تطلقها الكنائس الأخرى، (على الرغم من أنّها تودّ غالبًا لو تباشر هذه الادعاءات نفسها، لو أنّها تستطيع)، فإنّها يجب أن تُسمّى كنيسة **بروتستانتية**؛ وإنّ ملاحظًا نبيهًا سوف يصادف عديد الأمثلة المجيدة من الكاثوليك البروتستانت، وفي المقابل عددًا أكبر من الأمثلة المسيئة عن البروتستانت الكاثوليك لحمًا ودمًا[5]؛ أمّا الأوائل فهم أناس أصحاب طريقة تفكير تعمل على **توسيع ذاتها** (على الرغم من أنّ ذلك ليس طريقة كنيستهم)، وفي المقابل فإنّ الآخرين هم بطريقة تفكيرهم **المحدودة**، يتميّزون عنهم ولكن تميّزًا ليس في صالحهم أبدًا.

(1) Bannfluch
(2) der Rubikon
(3) Orthodoxie. أورثوذكسية.
(4) ***liberal***
(5) erzkatholisch

VI

إنّ المؤوّل الأسمى للإيمان الكنسي هو الإيمان الديني المحض

لقد لاحظنا أنّه على الرغم من أنّ أيّ كنيسة تفتقد إلى أهمّ علامة على حقيقتها، نعني ادّعاء مشروعًا للكونية، وأنّه حين تتأسّس على إيمان قائم على الوحي، فإنّ هذا الوحي هو مع ذلك، بما هو وحي تاريخي (رغم انتشاره الواسع بواسطة الكتاب وتواتره إلى أبعد خلف)، ليس قابلًا لأيّ تواصل[1] كوني مقنع: فإنّه، بسبب الحاجة الطبيعية للبشر للتشوّق إلى أن يكون دومًا للمفاهيم والعلل العقلية العليا **حامل حسّي ما تستند إليه**[2]، نحو من التأييد من قِبل التجربة، . . الخ،(وهو ما ينبغي على المرء أن يأخذه في الاعتبار إذا كان ينوي **إدخال** عقيدة كونية)، سوف ينبغي استخدام أيّ عقيدة كنسية تاريخية، هي في العادة أيضًا ممّا يعثر عليه المرء أمامه دون جهد يُذكر.

[VI، 110] ولكن من أجل توحيد هكذا عقيدة إمبيرقية، يبدو أنّها وقعت بين أيدينا على سبيل الصدفة، مع أساس العقيدة الخلقية، (أكانت غاية أم وسيلة فحسب)، فإنّ ذلك يتطلّب تأويلًا[3] للوحي الذي وصل إلى أيدينا، نعني تفسيرًا[4] شاملًا له من أجل البلوغ إلى معنى يتوافق مع القواعد العملية الكلية للدين العقلي المحض. إذ إنّ ما هو نظري في العقيدة الكنسية لا يمكن أن يهمّنا من الناحية الخلقية إذا كان لا يساهم في أداء جميع واجبات الإنسان بوصفه

(1) Mitteilung

(2) ***Sinnlichhaltbares***

(3) Auslegung

(4) Deutung

أوامر إلهية، (وهو ما يمثّل جوهر كلّ دين). وقد يمكن لهذا التأويل أن يظهر لنا بالنظر إلى النصّ (نصّ الوحي) متكلّفًا وتمّ على كره في أغلب الأحيان، وفي أغلب الأحيان يمكن أن يكون كذلك بالفعل، ومع ذلك هو ينبغي، إذا كان ممكنًا فقط، وكان هذا النص يقبل به، أن يُفضَّل على مثل ذلك التفسير الحرفي الذي إمّا أنّه لا يحتوي على أيّ شيء مطلقًا من أجل الخلقيّة، وإمّا أنّه يعمل رأسًا ضدّ الدوافع التي تحضّ عليها. (+) - سوف يجد المرء أيضًا أنّه هكذا تمّ التصرّف مع كل أنواع العقائد القديمة والجديدة، المسجّلة في شطر منها في كتب مقدّسة، وأنّ علماء الشعوب العقلاء والمفكّرين على نهج قويم، [VI، 111] هم قد تأوّلوها طويلًا على هذا النحو، إلى أن جعلوها في النهاية، من حيث مضمونها الجوهري، في توافق تام مع المبادئ الخلقية الكونية للإيمان. إنّ

(+) من أجل بيان ذلك من خلال مثال، لنأخذ المزمار 59، الأبيات 11-16، حيث تصادفنا **صلاة للثأر**، تذهب إلى حدّ الرعب. إنّ ميكايليس (Michaelis) يثني على هذه الصلاة ويضيف: «إنّ المزاميز هي صادرة عن **إلهام**؛ وإذا تمّت الصلاة فيها من أجل العقاب، فلا يمكن أن يحيد الأمر عن العدل أو يكون ظلمًا، **ولا يجب أن يكون لدينا أخلاق أكثر قداسة من الكتاب** المقدس. «أنا أقف هنا عند العبارة الأخيرة وأسأل ما إذا كانت الأخلاق ينبغي أن تُؤوَّل حسب الكتاب المقدس أم أنّ الكتاب المقدس هو الذي ينبغي على الأرجح أن يؤوَّل حسب الأخلاق؟ - ومن دون أن آخذ في الاعتبار ذلك الموضع من العهد الجديد الذي يقول: «لقد قيل للقدماء، الخ.. أمّا أنا فأقول لكم: «أحبّوا أعداءكم، **وباركوا الذين يلعنونكم**، إلخ..» [إنجيل متى، 5، 43-44]، ولا كيف يمكن لهذا القول، الذي هو صادر عن إلهام أيضًا، أن يتوافق مع القول السابق، أنا سوف أحاول إمّا أن أكيّفها مع المبادئ الأخلاقية القائمة بنفسها، (مثلًا أن نفهم أنّ الأعداء ههنا ليسوا بالبدن بل هم تحت هذا الرمز أعداء غير مرئيّين، أكثر إفسادًا بكثير، نعني نوازعنا الشرّيرة، التي ينبغي علينا أن نرغب في أن نلقي بها تحت أرجلنا) أو، إذا كان هذا لم يفلح، فإنّني سوف أقبل طواعية: بأنّ هذا الموضع لا ينبغي أن يُفهَم أبدًا في معنى خلقي، بل حسب العلاقة التي كان اليهود يأخذون بها أنفسهم بإزاء الربّ، بوصفه حاكمهم السياسي، وكذلك هو الأمر بالنسبة إلى موضع آخر من الكتاب المقدس، حيث يقول: «إنّ الثأر ثأري؛ أنا الذي أقتصّ، قال المولى!»، وهو موضع يؤوَّل عادة بوصفه تحذيرًا خلقيًّا من ثأر المرء بنفسه، والحال أنّه لا يشير في أغلب الظن إلّا إلى القانون الصالح في نطاق كل دولة، ألّا نطلب ردّ الاعتبار ضدّ الإهانة إلّا أمام محكمة الحاكم؛ وحيث إنّ رغبة الشاكي في الثأر لا ينبغي أن يُنظر إليها بوصفها شيئًا مستحسنًا، حين يسمح له القاضي بأن يطالب بأقصى ما يريد من العقاب.

فلاسفة الأخلاق **اليونان** ومن بعدهم **الرومان**، قد فعلوا في النهاية الشيء نفسه مع حكاياتهم الأسطورية عن الآلهة. لقد عرفوا كيف يؤوّلون[1] تعدّد الآلهة الأكثر فظاظة في آخر المطاف بوصفه مجرّد تمثيل رمزيّ لخصائص الكائن الإلهي الواحد، ووضعوا للأفعال الخبيثة، أو أيضًا لأضغاث الأحلام الموحشة ولكن الجميلة، لشعرائهم، معنى صوفيًا، قرّب إيمانًا شعبيًا (لم يكن من الفطنة القضاء عليه، لأنّه كان يمكن أن ينبثق منه إلحادٌ[2] أشدّ خطرًا على الدولة) من نظرية خلقيّة مفهومة للناس كافّة ووحدها ذات جدوى. إنّ **اليهودية** المتأخّرة وحتى المسيحية إنّما هما قائمتان في شطر منهما على تأويلات متكلّفة جدًّا من هذا النوع، ولكن في الحالتين من أجل غايات هي بلا ريب حسنة وضرورية بالنسبة إلى كلّ الناس. وإنّ **المحمّديين**[3] إنّما يعرفون (كما يبيّن ريلاند[4]) كيف يمنحون وصفَ فردوسهم، المرسوم بكل شهوة حسية، معنىً روحيًا جدًّا حقًّا، وذلك ما فعله **الهنود** مع تفسير **الفيداس**[5]، على الأقلّ بالنسبة إلى القسم المتنوّر من شعبهم. إنّ ذلك يمكن أن يحدث من دون أن نصدم كثيرًا مرة أخرى المعنى الحرفي للإيمان الشعبي، فهٰذا أمر متأتّ ممّا يلي: من أجل أنّه قبل هذا الأخير إنّما كان الاستعداد للدين الخلقي مطمورًا في صلب العقل البشري، ومن هنا بكلّ تأكيد انبثقت التجليات الأولى لاستعمال دين العبادات، إلّا أنّها بذلك قد بذرت شيئًا ما من أصلها فوق الحسّي في هذه الأشعار ذاتها، وإن لم يكن ذلك بقصد منها. - وفضلًا عن ذلك لا يمكن للمرء أن يتهم هذا النوع من التأويلات بعدم الأمانة[6]، إذا افترضنا أنّ المرء لا يريد أن يقول إنّ المعنى الذي نعطيه لرموز الإيمان الشعبي أو أيضًا للكتب المقدسة هو من دون ريب ما كان مقصودًا

(1) ausdeuten
(2) Atheism
(3) die *Muhamedaner*
(4) Reland
(5) Vedas
(6) Unredlichkeit

من قِبلها، بل، هو يترك هذا الأمر جانبًا، ويقبل فقط **بإمكانية** أن نفهم مؤلّفيها على هذا النحو. وذلك أنّ قراءةَ هذه الكتب المقدسة، نفسَها، أو الإبانة عن محتواها، إنّما الغاية الأخيرة منها هي أن تحسّن من بني الإنسان فتجعلهم أفضل حالًا؛ أمّا الجانب التاريخيّ(1)، والذي لا يساهم في شيء هنا، إذ هو في ذاته شيء سواءٌ(2) لا ينبغي الاكتراث به، فإنّه يمكن للمرء أن يسلك إزاءه كما يريد. - (فالإيمان التاريخي هو «ميّت في ذات نفسه»، بمعنى أنّه بالنسبة إلى ذاته، منظورًا إليه بوصفه نطقًا بالشهادة(3)، هو لا يتضمّن شيئًا، ولا يؤدي إلى أيّ شيء، قد تكون له قيمة خلقيّة بالنسبة إلينا).

[VI، 112] وهكذا، حتى لو أنّ كتابًا(4) قد تمّ القبول به باعتباره وحيًا إلهيًّا، فإنّ المقياس الأسمى لاعتباره كذلك، سيكون، مع ذلك، على هذا المنوال: «إنّ كلّ كتاب، موحى من الله، هو نافع من أجل التعليم والعقاب والإصلاح من أجل الأحسن، إلخ». وبما أنّ الأمر الأخير، أي التحسين الخلقي للإنسان، إنّما يشكّل الغاية المخصوصة لكلّ دين عقلي، فإنّ المبدأ الأسمى لكلّ تأويل للكتاب هو أيضًا متضمَّن في هذا التحسين. هذا الدين هو «روح الربّ التي ينبغي أن تقودنا في كلّ حقيقة». لكنّ هذه الروح هي تلك التي، من جهة ما **تعلّمنا**، هي في الوقت نفسه أيضًا بمبادئ للأفعال **تحيينا**، وترجع كلّ ما مازال(5) يمكن للكتاب أن يحتوي عليه بالنسبة إلى الإيمان التاريخي، إلى قواعد الإيمان الخلقي المحض ودوافعه، الذي هو وحده الذي يشكّل في كلّ إيمان كنسيّ ما هو فيه دين على الحقيقة. ينبغي على كلّ بحث وتأويل للكتاب أن ينطلق من المبدأ القاضي بأنّ علينا أن نفتّش عن هذه الروح داخله، و«أنّ

(1) das Historische
(2) Gleichgültiges
(3) Bekenntnis
(4) eine Schrift
(5) noch

المرء لا يستطيع أن يعثر على الحياة الأبدية فيه إلّا بقدر ما يكون شاهدًا[1] على هذا المبدأ».

إلى هذا المؤوّل للكتاب، ينضمّ مؤوّل آخر، ولكن تابع له، ألا وهو **العارف بالكتاب المقدس**[2]. إنّ سلطة[3] الكتاب، بما هي الأداة الأكثر أهلية، والآن الوحيدة في القسم الأكثر استنارة من العالم، لتوحيد الناس كافّة في نطاق كنيسة، هي التي تشكّل إيمان الكنائس، الذي لا يمكن، بما هو إيمان الشعب، أن يتمّ إغفاله، من أجل أنّه لا يظهر أنّه يوجد أيّ مذهب[4] مناسب كي يكون معيارًا ثابتًا للشعب، وهو مؤسّس على مجرد العقل، بل هو يطالب بوحي إلهيّ، ومن ثمّ بتصديق تاريخي بسلطته، من خلال استنباط أصله وتسويغه. والآن من أجل أنّ الفن والحكمة البشريين لا يمكن لهما أن يصعدا إلى حدّ السماء من أجل التثبّت من أوراق الاعتماد الخاصة برسالة المعلّم الأوّل ذاته، بل ينبغي أن يكون بإمكانهما الاكتفاء، ما خلا المحتوى، بالعلامات المتعلقة بالطريقة التي تمّ بها إدخال هكذا عقيدة، وذلك يعني الاكتفاء بأخبار بشريّة، ينبغي علينا آخر الأمر أن نبحث عنها في أزمان قديمة جدًّا، وفي لغات ماتت الآن، من أجل تقدير مصداقيتها التاريخية؛ فإنّ **معرفة الكتاب المقدس**[5] سوف تصبح شيئًا لا غناء عنه، من أجل أن تحتفظ كنيسة ما، مؤسّسة على الكتاب المقدس، بسلطتها، وليس الدين (إذ إنّ الدين، من أجل أن يكون كونيًّا، إنّما ينبغي أن يكون مؤسّسًا في كل وقت على مجرد العقل)؛ ومع ذلك فإنّ هذه المعرفة بالكتاب لا تمثّل شيئًا أكثر من أنّ أصل هذه الكنيسة لا يحتوي في ذاته على شيء من شأنه أن يجعل القبول بذلك الإيمان بوصفه وحيًا إلهيًّا مباشرًا، أمرًا مستحيلًا؛ وهو أمر سيكون كافيًا حتى لا يعطّل الذين يظنّون أنّهم يجدون في هذه الفكرة [VI، 113]

(1) zeugen
(2) der Schriftgelehrte
(3) das Ansehen
(4) Lehre
(5) ***Schriftgelehrsamkeit***

تعزيزًا خاصًّا لإيمانهم الخلقي، ومن ثمّ هم يقبلون به عن طيب خاطر. - بيد أنّه ليس **التصديق**[1] بمجرّده، بل تأويل الكتاب المقدس هو أيضًا، بناءً على نفس الأسباب، يحتاج إلى المعرفة العالمة[2]. إذْ كيف يريد غيرُ العالم[3]، الذي لا يستطيع أن يقرأ إلّا في الترجمات، أن يكون على يقين من معنى الكتاب؟ لهذا السبب فإنّ المؤوّل الذي يملك أيضًا ناصية اللغة الأصلية، ينبغي مع ذلك أن يمتلك أيضًا معرفة تاريخية ونقدًا واسعين، حتى يستطيع، انطلاقًا من حالة الأخلاق والآراء (من المعتقدات الشعبية) الخاصة بذلك الوقت، أن يتّخذ الوسائل التي بها يتمّ فتح المجال أمام الجماعة الكنسية كي تفهم.

بذلك فإنّ دين العقل والمعرفة بالكتاب هما المؤوّلان والمؤتمنان الحقيقيان والمؤهّلان للاضطلاع بوثيقة مقدسة. إنّه لأمر بارز للعيان: إنّ هذين لا يمكن مطلقًا أن يتمّ منعهما من طرف السلطة الدنيوية[4] من الاستعمال العمومي لبصائرهم ومكتشفاتهم في هذا الحقل ولا أن يقع ربطهم ببعض العقائد الإيمانية؛ وإلّا فإنّ **اللائكيين**[5] سوف يرغمون **القساوسة** على الدخول في رأيهم، الذي لم يأخذوه مع ذلك إلّا من تعاليم هؤلاء. إنّ الدولة إذا ما اهتمّت فقط بألّا يكون ثمّة نقص في العلماء[6] والرجال الذين يتمتعون بصيت جيّد في الخلقيّة ويقودون جملة الجماعة الكنسيّة، وائتمنت ضمائرهم على هذه العناية، فإنّها قد قامت بكلّ ما يتعلّق بواجبها وسلطتها[7]. أمّا أن تقوم بإقحامهم في المدارس وأن تتعرّض إلى خصوماتهم (التي، متى لم تحتل المنابر، هي تترك الجمهور[8] الكنسي في سلام تام)، فهذا تعجيز لا يمكن للجمهور أن يطلبه من

(1) B*eurkundung*
(2) Gelehrsamkeit
(3) das Ungelehrte
(4) der weltliche Arm. اليد الدنيوية.
(5) L*aien*
(6) Gelehrten
(7) Befugnis
(8) das Publikum

المشرّع، من دون إظهار نحو من التكبّر وعدم التواضع، من أجل أنّه في مقام أدنى من مكانته[1].

إلّا أنّ مدّعيًا ثالثًا لوظيفة المؤوّل لا يلبث أن يبرز أمامنا: وهو لا يحتاج لا للعقل ولا للتبحّر في العلم، بل فقط إلى **شعور** داخلي، من أجل معرفة المعنى الحقيقي للكتاب وأصله الإلهي في الوقت نفسه. والآن لا يستطيع المرء بلا ريب أن ينكر أنّ «من يتّبع تعاليم الكتاب ويفعل ما يأمر به، سوف يجد بلا ريب أنّه من عند الله»، وأنّه حتى الحثّ على الأفعال الحسنة والخلق القويم[2] في سيرة حياتنا، الذي لابدّ وأنّ الإنسان الذي قرأه أو سمع تلاوته، قد أحسّ به، إنّما ينبغي أن يثبت له ألوهيته[3]؛ من أجل أنّ ذلك الحثّ ليس شيئًا آخر سوى تأثير القانون الخلقي الذي يملأ الإنسان باحترام شديد، والذي يستحق لهذا السبب أيضًا أن يُنظر إليه بوصفه وصية إلهية [VI، 114]. ولكن كما أنّه قليلًا ما يمكن أن نستنتج من شعور ما معرفةً بالقوانين، وأنّ هذه القوانين هي خلقيّة، كذلك قليلًا بل ما أقلّ ما يمكن أن نستنتج من شعور ما وأن نكتشف بفضله العلامةَ اليقينية على تأثير إلهيّ مباشر؛ من أجل أنّه للفعل ذاته يمكن أن يوجد أكثر من سبب، وأنّ خلقيّة القانون (والمذهب) بمجرّدها، المعترَف بها من جانب العقل، هي، في هذه الحالة، سببه، وحتى في حالة الإمكانية المجردة لهذا الأصل، فإنّه من الواجب أن نمنحه الدلالة الأخيرة، إذا كنّا لا نريد أن نفتح الباب على مصراعيه لكلّ الحماسات والشطحات، ولا أن نحرم الشعور الخلقي الذي لا لبس فيه من مكانته، من خلال إقامة قرابة بينه وبين أيّ شعور خيالي آخر. - إنّ الشعور، متى كان القانون الذي ينجم عنه أو أيضًا طبقًا له، معروفًا من قبل، هو شيء يملكه كلّ منّا لذاته، ولا يمكنه أن يكلّف غيره بمؤونته، وبالتالي لا يمكن أن يمدحه بوصفه حجر الزاوية في أصالة وحي ما، إذْ هو لا يعلّمنا شيئًا،

(1) Würde

(2) Rechtschaffenheit

(3) Göttlichkeit

مطلقًا، بل يحتوي فقط على الطريقة التي تكون بها الذات متأثّرة في لذّتها وألمها، ولا يمكن أبدًا لأيّة معرفة أن تتأسّس على هذا الأمر.

بذلك لا يوجد أيّ معيار آخر للإيمان الكنسي غير الكتاب، ولا أيّ مؤوّل آخر سوى **الدين العقلي** المحض و**معرفة الكتاب المقدس** (التي تتعلق بالجانب التاريخي)، إلّا أنّ الطرف الأوّل منهما هو وحده **أصيل**[1]، وصالح لكلّ العالم، أمّا الطرف الثاني فهو على العكس من ذلك مذهبيّ[2] فقط، وصالح لتحويل إيمان كنسيّ ما بالنسبة إلى شعب معيّن وفي زمن معيّن، إلى نسق مضبوط وثابت بنفسه باستمرار. ولكن فيما يخصّ هذه النقطة الأخيرة، لا يمكن أن نغيّر واقعة أن يصبح الإيمان التاريخي في النهاية مجرّد إيمان راجع بالنظر إلى علماء الكتاب المقدس ورأيهم: وهذا أمر يلا ريب ليس للطبيعة الإنسانية أن تجعل منه شرفًا تفخر به، بيد أنّه بحرية التفكير العمومية يمكن أن يتمّ من جديد إصلاح الأمور، ومن هذه الناحية فإنّ حرية التفكير هذه هي لهذا السبب مبرَّرة جدًّا، من أجل أنّه من خلالها فقط يتسنّى لعلماء الدين أن يطرحوا تأويلاتهم أمام أيّ كان ليفحصها، بل حتى أن يبقوا على الدوام منفتحين وحسّاسين أيضًا تلقاء رأي أفضل، وأن يمكنهم أن يعوّلوا على ثقة الجماعة في قراراتهم.

---

(1) ***authentisch***

(2) ***doktrinal***

[115 ،VI]

VII

الانتقال المتدرّج من الإيمان الكنسي إلى السلطة الوحيدة للدين العقلي المحض هو الاقتراب من ملكوت الربّ

إنّ شعار الكنيسة الحقيقية هو كونيتها؛ أمّا العلامة المميّزة لهذه بدورها فهي ضرورتها، وقابليّتها للتعيين بطريقة ممكنة واحدة فحسب. والحال أنّ العقيدة التاريخية (المؤسّسة على الوحي، بما هو تجربة)، إنّما ليس لها إلّا صلاحية جزئية، نعني بالنسبة إلى الذين بلغت إليهم القصة التاريخية التي تستند لها تلك العقيدة، وهي، مثل كلّ معرفة قائمة على التجربة، لا تحتوي على الوعي بأنّ الموضوع المعتقَد **ينبغي** أن يكون على هذا النحو أو ذاك، بل إنّه كذلك في ذاته فحسب؛ ومن ثمّ فهي تحتوي في الوقت نفسه على الوعي بطابعها الحادث أو العرضي[1]. وهكذا إذا كانت العقيدة التاريخية يمكن أن تفي بغرض الإيمان الكنسي (الذي يمكن أن توجد منه أنواع كثيرة)، فإنّ الإيمان الديني المحض، الذي يتأسّس تأسّسًا كاملًا على العقل، هو وحده الذي يمكن الاعتراف به بوصفه ضروريًّا، ومن ثمّ بوصفه الوحيد، الذي يميّز الكنيسة **الحقيقية**. - بيد أنّه عندما تؤثّر (طبقًا لمحدودية العقل البشري التي لا مناص منها)، عقيدة تاريخية ما، بما هي وسيلة هادية، على الدين المحض، ولكن مع الوعي بأنّها بما هي كذلك مجرد وسيلة، وعندما تحمل هذه العقيدة معها، بما هي إيمان كنسي، مبدأً للاقتراب بشكل متواصل من الإيمان الديني المحض، من أجل أن تستطيع في نهاية المطاف أن تتخلّص من تلك الوسيلة الهادية، فإنّه يمكن لهكذا كنيسة

(1) Zufälligkeit

أن تسمّى الكنيسة **الحقيقية**؛ ولكن بما أنّه لا يمكن أبدًا تفادي النزاع حول العقائد الإيمانية التاريخية، فإنّها لا تسمّى سوى الكنيسة **المناضلة**[1]؛ ولكن مع التطلّع إلى أن تؤول في النهاية إلى الكنيسة الثابتة والموحّدة للناس كافة، **المنتصرة**! ويسمّى الإيمان الذي لكلّ فرد، الذي يحمل معه الاستعداد الخلقي (الأهلية) لأنْ يكون سعيدًا أبدًا، الإيمان **المخلّص**. وهكذا لا يمكن أن يوجد منه إلّا إيمان واحد، وعلى الرغم من كل التباين الذي في معتقدات الكنائس فإنّه مع ذلك يصادفنا في كلّ واحد منها يكون فيه ذلك الإيمان، من جهة ما هو متعلّق بالهدف الذي من شأنه، أي بالإيمان الديني المحض، عمليًّا. أمّا الإيمان بدين الشعائر فهو إيمان **السُّخرة**[2] والأجر (*إيمان المرتزقة، الذليل*[3])، ولا يمكن أن يُنظَر إليه بوصفه إيمانًا مخلّصًا، لأنّه ليس خلقيًّا. وذلك أنّ الإيمان المخلّص ينبغي أن يكون إيمانًا حرًّا، مؤسّسًا على نوايا من القلب خالصة (*إيمان الحرّ*[4]). فإنّ الأوّل منهما يذهب في ظنّه أنّه يصبح مرضيًّا عنه من الربّ بواسطة أفعال (*العبادة*[5])، التي هي (على مشقّتها) لا تمتلك أيّة قيمة خلقيّة، ومن ثمّ بواسطة أفعال منتزعة خوفًا [VI، 116] أو رجاءً، والتي يمكن لإنسان شرّير أن يقوم بها، في حين أنّ الآخر فهو يفترض لهذا الغرض نيّة خلقيّة حسنة بوصفها أمرًا ضروريًّا.

يحتوي الإيمان المخلّص على شرطين لرجائه في النعيم: أحدهما يهمّ ما لا يستطيع هو ذاته أن يفعله، نعني أن يجعل أفعاله التي حدثت لم تحدث قانونًا (أمام قاض إلهي)، أمّا الآخر فهو يخصّ ما يمكنه وما يجب عليه هو ذاته أن يفعل، نعني أن يغيّر حياته إلى حياة جديدة مطابقة لواجبه. فالإيمان الأوّل هو إيمان كفارة[6] (تسديد دَينه، انعتاق، التصالح مع الربّ)، أمّا الثاني فهو الإيمان

(1) ***streitend***

(2) F*ron*glaube

(3) باللاتينية في النص: ***fides mercenaria, servilis***.

(4) باللاتينية في النص: ***fides ingenua***. الحر أو المولود حرًّا، غير مملوك لأحد.

(5) باللاتينية في النص: cultus.

(6) Genugtuung

بإمكانية أن يصبح مرضيًّا عنه من قِبل الربّ بأن يسير في الحياة مستقبلًا سيرة حسنة. - والشرطان كلاهما يشكّلان إيمانًا واحدًا، وهما متلازمان ضرورةً. لكنّ المرء لا يستطيع أن يبصر بضرورة الربط بينهما على نحو آخر إلّا متى قبل المرء بأنّ أحدهما يمكن أن يُستنبَط من الآخر، وهكذا، أنّه إمّا أنّ الإيمان بخلاص الدِّين الذي يرهق كاهلنا ينتج عن السيرة الحسنة، وإمّا أنّ النيّة الحقّة والنشطة التي تحضّنا على أن نسير في الحياة في كل وقت سيرة حسنة، تنتج عن الإيمان بذلك الخلاص بحسب قانون الأسباب الفاعلة خلقيًّا.

هاهنا تنكشف نقيضةٌ عجيبة للعقل البشري مع نفسه، يمكن لحلّها، أو، إذا وجب أن يكون هذا الحلّ غير ممكن، للعمل على تسويتها، أن يقرّر وحده ما إذا كان ينبغي دومًا أن تنضاف عقيدة تاريخيّة (كنسيّة) إلى الإيمان الديني المحض، بوصفها جزءًا جوهريًّا من الإيمان المخلّص، أو ما إذا كان يمكن لها في النهاية، من جهة ما هي مجرّد وسيلة، ومهما كان هذا المستقبل بعيدًا، أن تتحوّل إلى الإيمان الديني المحض.

1 - لنفترض أنّ: تكفيرًا ما قد حدث عن خطايا الإنسان، فإنّه يمكننا بيسر أن نتصوّر أنّ كلّ صاحب خطيئة سوف يرغب في جلب هذا التكفير لنفسه، وإذا توقّف ذلك على مجرّد **الإيمان**، (الذي لا يعني، كتفسير له، أكثر من أنّ المخطئ يريد أن تكون تلك الكفارة قد مُنحت له أيضًا بالضرورة) فهو لهذا السبب لن يحتمل لحظة تردد واحدة. بيد أنّ المرء لا يرى أبدًا كيف يمكن لإنسان عاقل، يعرف أنّه يستحق العقاب، أن يعتقد جدّيًّا في أنّه لا يحتاج إلّا أن يعتقد في الكفارة الممنوحة له، وأن يقبل بها (كما يقول علماء القانون) *بفائدة*[1]، حتى يرى خطيئته مقتلعة، وذلك إلى حدّ (يضرب الجذور) بحيث إنّ سيرة حسنة، لم يبذل فيها إلى حدّ الآن أيّ [VI، 117] جهد يُذكر، سوف تكون في المستقبل، النتيجة التي لا مناص منها لهذا الاعتقاد وللقبول بالإحسان الذي مُنح له. هذا الاعتقاد، لا يمكن لأيّ إنسان رزين أن يحقّقه في ذاته، مهما

(1) باللاتينية: ***utiliter***.

أفلح حبّ النفس غالب الأحيان في أن يحوّل مجرّد التمنّي لخيرٍ ما، لا نفعل من أجله شيئًا أو لا نستطيع أن نفعل، إلى أمل ورجاء، كأنّ موضوعه، قد فتنته مجرّد الرغبة، فأتى من نفسه إلينا. ولا يمكن للمرء أن يتصوّر هذا الأمر ممكنًا إلّا إذا كان الإنسان يعتبر أنّ هذا الإيمان ذاته قد مُنح له بشكل سماوي، وبالتالي بوصفه شيئًا لا يحتاج مطلقًا لأن يُحاسب عنه أمام عقله. وإذا كان لا يستطيع هذا الأمر أو هو أطيب قلبًا من أن يتصنّع في نفسه هكذا ثقة بوصفها مجرّد وسيلة تزلّف وتملّق، فإنّه، رغم كل احترامه لهذا النوع من التكفير الفيّاض[1] ورغم كلّ تمنّيه لأنْ يكون له نصيب في هكذا تكفير، فهو لن يجد بدًّا[2] من اعتباره أمرًا مشروطًا، نعني أنّ عليه أن يسبّق سلفًا سيرته المحسّنة، بقدر ما في طاقته، حتى تمنحه السبب الأدنى كي يأمل في أنّ فضلًا أسمى من هذا النوع يمكن أن يحمل إليه خيرًا. - وهكذا إذا كانت المعرفة التاريخية لهذا الفضل تنتمي إلى الإيمان الكنسي، في حين أنّ السيرة المحسّنة تنتمي إلى الإيمان الخلقي المحض كشرط له، فإنّ **هذا الأخير ينبغي أن يُسبَّق على ذاك**.

2 - بيد أنّه إذا كان الإنسان فاسدًا بطبعه، فكيف يمكن له أن يعتقد، ومهما أجهد نفسه، كما يريد، في أنّه يستطيع انطلاقًا من ذاته أن يصنع إنسانًا جديدًا مرضيًّا عنه عند الله ؛ إذا كان من فرط وعيه بالجرائر التي أذنبها في حقّ نفسه إلى حدّ الآن، هو لا يزال واقفًا تحت سلطان مبدأ الشرّ، ولا يعثر في نفسه على أيّ قوّة كافية كي يتصرّف مستقبلًا على نحو أفضل؟ إذا كان لا ينظر إلى العدالة التي أثارها ضدّه، بوصفها طرفًا تمّ التصالح معه عبر كفارة غريبة عنه، ولا يستطيع أن يرى نفسه إن صحّ التعبير كمولود جديد بفضل هذا الإيمان، ولا قادرًا قبل كل شيء على الدخول في سيرة حياة جديدة، تكون عندئذ بمثابة النتيجة لمبدأ الخير، الذي اتحد معه، فعلام يريد أن يؤسّس رجاءه في أن يصبح إنسانًا يرضى عنه الله؟ - وهكذا فإنّ الاعتقاد في فضل ليس هو فضله ومن خلاله هو يتصالح

(1) überschwenglich

(2) umhinkönnen

مع الربّ، ينبغي أن يكون سابقًا على كلّ سعي نحو الأفعال الخيرة؛ وهو ما يتناقض مع القضية السابقة. ولا يمكن أن ينحلّ هذا النزاع بإدراك التعيّن السببي لحرية الكائن البشري، بمعنى للأسباب التي تجعل إنسانًا ما خيّرًا أو شرّيرًا، ومن ثمّ هو لا ينحلّ بطريقة نظرية؛ وذلك أنّ هذه المسألة تتخطّى [VI، 118] جملة القوة التأمّلية لعقلنا. أمّا بالنسبة إلى ما هو عملي، حيث يتمّ السؤال تحديدًا ليس عمّا يكون في المقام الأوّل فيزيائيًا، بل عمّا يكون في المقام الأوّل خلقيًّا، بالنسبة إلى الاستعمال الخاص بمشيئتنا الحرة، وما الذي يجب علينا تحديدًا أن نجعله في البداية، هل نبدأ بالإيمان بما فعله الله من أجلنا، أم بما يجب علينا أن نفعل، حتى نصبح أهلًا لما فعله من أجلنا (مهما كان ما شاء لنا)، فإنّه ينبغي من دون أيّ شكّ أن نعزم أمرنا على الحلّ الثاني.

ذلك بأنّ القبول بالمستلزم الأوّل لنيل الخلاص، أي للإيمان بكفّارة تنوب عنّا، هو بلا ريب ضروري بالنسبة إلى التصوّر النظري فحسب؛ فنحن لا نستطيع أن نجعل الصفح عن الخطيئة **قابلًا للتصوّر**[1] على نحو آخر. وبعين الضدّ من ذلك فإنّ ضرورة المبدأ الثاني هي عملية وعلى الحقيقة خلقيّة محضة: نحن لا نستطيع أن نأمل بشكل مؤكّد في تملّك فضل غريب يكفّر عنّا، ومن ثمّ يجعلنا مشاركين في سعادة النعيم، على نحو آخر سوى بأن نؤهّل أنفسنا[2] لذلك عبر سعينا إلى الامتثال إلى كلّ واجب بشري، وهو سعيٌ ينبغي أن يكون ثمرة ومفعولًا لعملنا الخاص، وليس تأثيرًا غريبًا مرة أخرى، نكون عنده منفعلين لا فاعلين. إذْ بما أنّ هذه الوصية الأخيرة هي لامشروطة فإنّه من الضروري أن يضعها الإنسان بمثابة مسلمة لإيمانه، أي أن يبدأ بتحسين حياته وإصلاحها، باعتبار أنّ ذلك هو الشرط الأسمى الذي بمقتضاه هو وحده يمكن لإيمان مخلّص أن يوجد.

إنّ الإيمان الكنسي، بما هو عقيدة تاريخية، إنّما يبدأ، وهو محقّ في ذلك،

(1) *begreiflich*
(2) sich qualifizieren

بالأمر الأوّل (المستلزم)؛ ولكن بما أنّ هذا الإيمان لا يحتوي إلّا على الآلة[1] بالنسبة إلى إيمان الدين المحض، (والذي فيه يكمن الهدف الحقيقي)، فإنّ الشيء الذي هو في هذا الإيمان، من جهة ما هو إيمان عمليّ، هو الشرط، نعني مسلّمة **الفعل**، إنّما ينبغي أن يمثّل البداية، وأنّ مسلّمة **المعرفة** أو الإيمان النظري، لا تفعل سوى تثبيت المسلمة الأولى واستكمالها. وبهذا الصدد يمكن لنا أن نلاحظ: أنّه بحسب المبدأ الأول، يكون الإيمان (أي الإيمان بالكفارة التي تنوب عنّا) محسوبًا على الإنسان بوصفه واجبًا، وفي المقابل فإنّ الإيمان بالسيرة الحسنة، الذي يحدث بفعل تأثير علويّ، إنّما سيُعدّ له نعمةً أُنعمت عليه. - أمّا بحسب المبدأ الثاني، فإنّ الأمر يُعكس. إذ بحسب هذا الأخير، تكون **السيرة الحسنة**، بما هي الشرط الأسمى للنعمة، **واجبًا** لا مشروطًا، وفي المقابل فإنّ الكفارة العلوية هي **مسألة نعمة**[2] فحسب. فأمّا المبدأ الأول فيُعاب عليه (وغالبًا ليس عن غير حق) الوقوع في **خرافة**[3] الطقوس، التي تعرف كيف تجمع مع الدين سيرةً هي مع ذلك تستحق العقاب؛ وأمّا المبدأ الثاني فيُعاب عليه الوقوع في **إلحاد**[4] **نابع من نزعة طبيعية**، [VI، 119] يقرن سيرة ربما كانت أو كانت بالفعل سيرة تُضرب مثلًا[5]، بموقف اللامبالاة، أو حتى التمرّد على كل ضرب من الوحي. - ذلك هو أن نقطع العقدة (بمسلّمة عملية) بدل أن نحلّها (نظريًّا)، وهو على كل حال أمرٌ مباح في مسائل الدين. - وحتى نستجيب إلى هذا الطلب الأخير، يمكن مع ذلك لما يلي أن يكون مفيدا. - إنّ الإيمان الحيّ بنموذج الإنسانية التي يرضى عنها الله، (ابن الله) إنّما يقترن **في ذات نفسه** بفكرة خلقيّة في العقل، من حيث إنّ هذه الفكرة لا تصلح لنا فقط بوصفها قاعدة، بل بوصفها أيضًا دافعًا لنا، وهكذا فالأمر سيّان، إنْ أنا أبدأ به بوصفه

(1) das Vehikel

(2) G*nadensache*

(3) der *Aberglauben*

(4) der *Unglaube*

(5) exemplarisch

إيمانًا **عقليًّا**، أو بمبدأ السيرة الحسنة. وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الإيمان بهذا النموذج نفسه في نطاق **الظواهر** (الإيمان بالإله - الإنسان)، بما هو إيمان **إمبريقي** (تاريخي)، ليس من جنس مبدأ السيرة الحسنة، (الذي ينبغي أن يكون عقليًّا تمامًا)، وكان ليكون الأمر على نحو آخر تمامًا إذا ما بدأنا بمثل هذا(+) الإيمان، وأردنا أن نستنبط منه السيرة الحسنة. ومن هذه الجهة فإنّه يحدث تناقض بين القضيتين المشار إليهما آنفًا. بيد أنّه في ظاهرة الإله - الإنسان، ليس ما يقع منه تحت الحواسّ، ولا ما يمكن أن يُعرَف بواسطة التجربة، بل النموذج الكامن في عقلنا، الذي نضعه تحته، (إذ إنّه بقدر ما يسمح لنا بإدراكه في مثاله، نحن نجده مطابقًا لذلك المثال)، هو على الحقيقة موضوع الإيمان المخلّص، ومثل هذا الإيمان هو من جنس واحد مع مبدأ السيرة التي يرضى عنها الله. - وهكذا لا يوجد هنا مبدآن هما في ذاتهما متباينان، بحيث إنّه متى بدأنا بأحدهما أو بالآخر، فنحن سوف ننقلب في طريقين متعارضين، بل هما فكرة عمليّة واحدة ووحيدة، نحن ننطلق منها مرة أولى، من جهة أنّها تتمثّل النموذج بوصفه شيئًا نجده[1] في صلب الإله، وننطلق منها مرة ثانية، من جهة أنّها تتمثّله بوصفه شيئًا نجده في أنفسنا، وفي كل مرة من جهة أنّها تتمثّله بوصفه مقياسًا لسيرتنا؛ وهكذا فإنّ النقيضة لا توجد إلّا في الظاهر فحسب؛ فمن أجل أنّ الفكرة العملية نفسها قد أُخذت ضمن علاقات متباينة، فإنّه تمّ النظر إليها بناء على سوء تفاهم باعتبارها مبدأين متباينين. - بيد أنّه إذا ما أراد المرء أن يجعل من الإيمان التاريخي بفعليّة هذه الظاهرة التي طرأت مرة ما في العالم، بمثابة شرط للإيمان المخلّص وحده، فإنّه سوف يكون هناك بلا ريب [VI، 120] مبدآن مختلفان تمامًا، (أحدهما إمبريقي والآخر عقلي)، حولهما، أي ما إذا كان ينبغي على المرء أن ينطلق وأن يبدأ من أحدهما أم من الآخر، سوف ينبثق نزاع حقيقي، ولكن لا يمكن لأيّ عقل أن يفضّه أبدًا. إنّ القضية القائلة: ينبغي على المرء أن

(+) الذي ينبغي أن يؤسّس وجود مثل هذا الشخص على أدلّة تاريخية.

(1) befindlich

يؤمن بأنّه قد كان ثمة إنسان هو بقداسته وفضله قد قام بالكفّارة سواء لذاته (فيما يخصّ واجبه) أو أيضًا لكلّ الآخرين (وإخلالهم فيما يخصّ واجباتهم)، (وهو أمر لا يقول لنا العقل عنه شيئًا)، حتى يكون له رجاء في أنّنا، حتى في نطاق سيرة حسنة، لا نستطيع مع ذلك أن نصبح سعداء إلّا بفضل قوة ذلك الإيمان، هذه القضية إنّما تقول شيئًا آخر تمامًا غير ما تقوله القضية التالية: ينبغي على المرء أن يجهد بكلّ قوى النوايا المقدسة لسيرة يرضى عنها الله، وذلك حتى يستطيع أن يؤمن بأنّ محبّته للإنسانية (التي كان العقل قد أكّدها لنا)، من جهة ما تسعى هذه الأخيرة جاهدة بكل قوتها طبقًا لإرادته، سوف تستكمل، مراعاةً للنيّة القويمة، النقص الحاصل في الفعل، وذلك بأيّ وجه كان. - إنّ المبدأ الأوّل ليس في قدرة كلّ إنسان (حتى الجاهل). وإنّ التاريخ يبيّن أنّ هذا النزاع بين مبدأي الإيمان قد هيمن في كلّ أشكال الدين؛ وذلك أنّ الكفّارات[1] قد وُجدت في كل الأديان، مهما كان الإطار الذي شاءت أن تضعها فيه. لكنّ الاستعداد الخلقي في كلّ إنسان لم يكن يتوانى عن إسماع مطالبه. وفي كلّ الأزمان كان الكهان يتذمّرون مع ذلك أكثر ممّا يفعل الخلقيّون[2]؛ أولئك الكهان يتذمّرون عاليًا (وتحت مطالبة السلطات بمقاومة الفساد) من التهاون في أداء الشعائر، التي تمّ إدخالها بهدف مصالحة الشعب مع السماء، وإبعاد البلاء عن الدولة؛ أمّا هؤلاء الخلقيّون فهم على الضدّ من ذلك يتذمّرون من انحطاط الأخلاق[3]، الذي يسجّلونه في حساب وسائل التكفير عن الخطايا[4] تلك، التي بسببها خفّف الكهّان على أيّ كان أن يتصالح مع الحضرة الإلهية[5] حتى فيما يخصّ الكبائر من الرذائل. وفي الواقع، لو كان يوجد لدينا رصيد لا ينفد لتسديد الديون[6] الحاصلة أو التي ستحصل، بحيث لا يحتاج المرء

(1) Expiationen
(2) Moralisten
(3) Sitten
(4) Entsündigung
(5) Gottheit
(6) Schulden

سوى لأن يمدّ يده، (وعلى الرغم من كلّ الدعوات التي تصدر عن الضمير، فإنّ المرء من دون أيّ شكّ سوف يمدّ يده لا محالة)، حتى يصبح خاليًا من الديون، في حين أنّ قرار السيرة الحسنة يمكن أن يتمّ تأجيله إلى أن تقع تصفية الحساب؛ فإنّ المرء لا يستطيع بسهولة أن يتصوّر نتيجة أخرى لمثل هذا الإيمان. - وحتى لو أنّ هذا الإيمان قد تمّ تمثّله وكأنّما هو يمتلك قوة خاصة أو تأثيرًا صوفيًا (أو سحريًا)، بحيث إنّه على الرغم من أنّنا نعرف جيّدًا [VI، 121] أنّه يجب علينا أن نأخذه بوصفه مجرّد إيمان تاريخي، فهو مع ذلك قادر، لو أنّنا سلّمنا[1] أنفسنا له وللمشاعر المرتبطة به، على تحسين جملة الإنسان من الأساس (وعلى أن يجعل منه إنسانًا جديدًا): فإنّه قد ينبغي أن يُنظَر إلى هذا الإيمان بوصفه نصيبًا ومنحة أتَيَانا رأسًا من السماء (مع الإيمان التاريخي ومن طريقه)، بحيث إنّ كلّ شيء، بما في ذلك الهيئة الخلقيّة للإنسان، إنما مرجعه آخر الأمر إلى قضاء الله غير المشروط في قوله «هو يرقّ قلبه على من يشاء، **ويغلظ** على من يشاء[*] [2]»، ربّ قول متى أُخذ بحرفه، فهو *القفزة المميتة*[3] للعقل البشري.

---

(1) nachhängen. هل هو معنى «الإسلام»؟

(*) ذلك ما يمكن أن يُفسَّر جيّدًا على هذا النحو: لا يستطيع أيّ إنسان أن يقول بكلّ يقين من أين تأتّى أنّ هذا إنسان خيّر وهذا إنسان شرّير (بالمقارنة بينهما)، بما أنّ الاستعداد لهذا الفرق بينهما يبدو أنّه غالبًا ما يصادفنا منذ الولادة، وأكثر الأحيان تكون صدف الحياة، التي لا يستطيع أحد أن يفعل حيالها شيئًا، حاسمة في هذا الأمر؛ وهو عن أن يقول إلامَ يؤول أمرُ كلّ منهما، أعجز. وهكذا فإنّه ينبغي علينا هنا أن نترك الحكم في هذا الأمر إلى البصير بكلّ شيء، الذي يُعبَّر عنه هنا كأنّما هو، قبل أن يولدا، قد نطق بالقضاء في شأنهما، ورسم لكلّ منهما الدور الذي يجب عليه أن يؤدّيه يومًا ما. أن نرى **مسبقًا**، أن نتنبّأ هو في الوقت نفسه، ضمن نظام الظواهر، بالنسبة إلى خالق العالم، ولاسيما متى فكّرنا في الأمر في لغة المشاعر الإنسانية (anthropopathisch)، ضرب من **الاستنتاج المسبق**. بيد أنّه في نظام الأشياء التي فوق المحسوس، وحسب قوانين الحرية، حيث يتعطّل الزمان، ليس ههنا إلّا **معرفة بصيرة بكل شيء**، ومع ذلك من دون أن نستطيع أن تفسّر لِمَ يسلك هذا الإنسان على هذا النحو، ويسلك هذا الإنسان الآخر بحسب قوانين مضادّة، ولا أن نوفّق مع ذلك أيضًا [هذه المعرفة] مع حرية الإرادة.

(2) **الرسالة إلى مؤمني روما**، 9، 18: «فالله إذن يرحم من يشاء، ويُقسّي من يشاء».

(3) بالإيطالية في النص الألماني: salto mortale. الشقلبة.

إنّها إذن لنتيجة ضرورية للاستعداد الفيزيائي وفي الوقت نفسه للاستعداد الخلقي فينا، الذي هو الأساس وفي الوقت نفسه المؤوّل لكلّ دين، أن يتمّ تخليص هذا الأخير في نهاية الأمر من كلّ الأسباب الإمبريقية للتعيّن، ومن كلّ اللوائح التي ترتكز على التاريخ، والتي توحّد بين البشر توحيدًا موقّتًا بواسطة إيمان الكنائس من أجل تحقيق الخير، ومن ثمّ يسود دين العقل آخر المطاف على الكلّ، «بحيث يكون الله كلّ شيء في كل شيء». - إنّ الأغشية التي تحتها أوّل الأمر يتشكّل الجنين إنسانًا، ينبغي أن تُنزَع، حتى يمكنه أن يبرز إلى النور. إنّ الشريط الهادي[1] للتقاليد المقدّسة، بملحقاتها ولوائحها والقيود الرهبانية، الذي قدّم خدمات جيّدة في زمانه، قد صار شيئًا فشيئًا بلا جدوى، بل في نهاية الأمر قيدًا، متى بلغ المرء عمر الشباب. وطالما كان (الجنس البشري) «طفلًا، هو كان فطنًا مثل طفل»[2]، وعرف كيف يربط القضايا التي [VI، 122] كانت قد فُرضت عليه من دون تدخّل منه، ببعض من الدراية والمعرفة[3]، بل حتى ببعض فلسفة مفيدة للكنيسة؛ «أمّا الآن وقد صار رجلًا، فقد نفض يديه من الصبيانيات»[4]. عندئذ يزول الفرق المُهين بين **اللائكيين**[5] **والقساوسة**، فتنبثق المساواة من الحرية الحقيقية، ولكن من دون فوضى، من أجل أنّ كلّ امرئ إنّما يطيع القانون (غير النظامي) الذي كتبه على نفسه، ولكن ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنّه إرادة حاكم العالم كما أُوحيت إليه[6] عن طريق العقل، تلك التي تجمع كلّ الناس تحت حكومة جماعية، على نحو غير منظور، في دولة واحدة، والتي كانت قد تُمُثّلت قبلُ ومُهِّد لها عبر الكنيسة المنظورة بشكل لا

---

(1) das Leitband. - شريطة تهدي الطفل إلى تعلّم المشي أو تحول دون سقوطه.

(2) بولس، **الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس**، 13، 11: «فلمّا كنت طفلًا، كنت أتعلّم كالطفل، وأشعر كالطفل، وأفكّر كالطفل».

(3) Gelehrsamkeit

(4) بولس، **الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس**، 13، 11: «ولكن، لمّا صرت رجلًا، أبطلت ما يخصّ الطفل».

(5) die L*aien*. - علينا أخذ هذا اللفظ في دلالته الاصطلاحية الكنسية في وقت كانط.

(6) geoffenbart

يُسمن ولا يغني من جوع. - كلّ ذلك لا ينبغي انتظاره من ثورة خارجيّة، تأتي بشكل عاصف وعنيف، لتفعل فعلها الذي يتوقف أكثر الأحيان على الظروف المؤاتية والحظ، وحيث إنّ ما يُقترف من الأخطاء عند تأسيس دستور جديد يومًا ما، سوف يتمّ الإبقاء عليه مع الأسف قرونًا طويلة، من أجل أنّه لم يعد يمكن تغييره بطريقة أخرى، إلّا عبر ثورة جديدة (محفوفة بالمهالك في كل مرة). - إنّه في مبدأ الدين العقلي المحض، بما هو وحي ربّاني (ولكن غير إمبريقي)، يحدث باستمرار في البشر كافّة، إنّما ينبغي أن يكمن أساسُ هذا الانتقال إلى نظام جديد للأشياء، وهو انتقال، إذا ما حدث أن تُصُوّر انطلاقًا من تفكّر خالص، فهو سوف يأخذ في التحقّق شيئًا فشيئًا بواسطة إصلاح متدرّج، بقدر ما يجب ومن جهة ما يجب أن يكون عملًا بشريًا؛ إذ، فيما يخصّ الثورات، التي يمكن أن تختصر هذا التقدّم، سوف تبقى متروكة للعناية الإلهية، ولا يمكنها أن تحدث بشكل مخطّط له من دون مساس بالحرية. -

لكنّ المرء يمكنه أن يقول وله أسبابه في ذلك: «إنّ ملكوت الربّ قد جاءنا»(1)، ولو أنّ مبدأ الانتقال المتدرّج من إيمان الكنائس إلى دين العقل الكوني، وبالتالي إلى دولة أخلاقية (إلهية) على الأرض، هو وحده الذي وجد جذوره بعامة على نحو **عمومي**، وفي أيّ مكان: أمّا التشييد الفعلي لهذه الدولة فهو مع ذلك لا يزال بعيدًا عنّا بطريقة غير متناهية. إذْ، من أجل أنّ هذا المبدأ إنّما يحتوي على أساس الاقتراب المتواصل من هذا الكمال، فإنّه يكمن فيه، كما في بذرة تنمو وتلقح(2) بدورها لاحقًا بالكلّ (بطريقة غير منظورة)، الذي يجب أن ينير العالم يومًا ما ويحكمه. لكنّ الحقّ والخير الذي يكمن أساسُ إدراكه أو تعلّق القلب به في صلب الاستعداد الطبيعي لكلّ إنسان، هو لن تعوزه القدرة، متى ما أصبح عموميًا يومًا ما، أن ينتشر ويتمّ تواصله عبر كلّ ناحية(3)،

(1) **إنجيل متى** 12، 28: «فقد أقبل عليكم ملكوت الله».
(2) besamen
(3) durchgängig

بفضل التجاذب[1] الطبيعي الذي لهم مع [VI، 123] الاستعداد الخلقي للكائنات العاقلة بعامة. أمّا العراقيل الناجمة عن أسباب مدنية وسياسية، التي يمكن بين الفينة والأخرى أن تمنع انتشاره، فهي تفيد بالأحرى في جعل اتحاد النفوس من أجل الخير (وهو شيء ما إن تقع عليه أعينهم يومًا ما، فهو لن يفارق فكرهم)، أكثر فأكثر حميمية(*).

[VI، 124] هذا هو عمل مبدأ الخير، الذي لا تلاحظه عين الإنسان، ولكنه ما فتئ يتقدّم باستمرار، حتى يبلغ في رحاب الجنس البشري، بما هو جماعة مشتركة وفقًا لقوانين الفضيلة، إلى نحو من السلطان والملك، ينجح في الانتصار على الشرّ ويؤمّن للعالم تحت سيطرته سلمًا أبديّة.

---

(1) Affinität

(*) يمكن أن نبقي للإيمان الكنسي، من دون أن ننقطع عن خدمته ولا أن نعاديه، على تأثيره المفيد، من حيث هو جهاز، ومع ذلك أن نجرّده، بما هو وهمٌ ناجم عن واجب الشعائر، من كلّ تأثير على مفهوم الدين الأصيل (أي الدين الخلقي)، وهكذا، على الرغم من اختلاف ضروب الإيمان النظامي، فإنّه يمكن أن نرسي تعاقدًا بين معتنقيها، بواسطة مبادئ الدين العقلي الواحد، التي في نطاقها ينبغي على العلماء أن يفسّروا كلّ هذه القضايا والقيود الرهبانية؛ بحيث إنّه مع الوقت، وبفضل تزايد التنوير الحقيقي (بفضل شرعية ناتجة عن الحرية الخلقية)، وبموافقة كلّ فرد، يمكن للمرء أن يستبدل شكلًا من الوسائل المهينة للإكراه، بشكل كنسيّ، يكون مناسبًا لكرامة الدين الخلقي، نعني بشكل من الإيمان الحرّ. - أن نجمع وحدة الإيمان الكنسي مع الحرية في مسائل الضمير، هو مشكل تدفعنا إلى حلّه باستمرار فكرةُ الوحدة الموضوعية لدين العقل، عبر الاهتمام الخلقي الذي نوليه له، إلّا أنّه لا يوجد إلّا أمل ضئيل في الوصول إلى ذلك في نطاق كنيسة منظورة، إذا نحن استخبرنا في ذلك الطبيعة البشرية. إنّها فكرةٌ في العقل ليس عرضُها في حدس مناسب بممكنٍ لنا، إلّا أنّها، من حيث هي مبدأ عملي ناظم، إنّما تمتلك مع ذلك واقعًا موضوعيًّا، يسمح لها بأن تعمل على تحقيق هذه الغاية، نعني وحدة دين العقل المحض. والأمر يجري هنا كما مع الفكرة السياسية لقانون الدولة، من جهة ما يجب في الوقت نفسه أن يتمّ ربطه مع قانون دولي للشعوب، يكون كونيًّا وصاحب سلطة. إنّ التجربة تنكر علينا هنا كلّ أمل في ذلك. يبدو أنّ نزعةً ما قد تكون أُودِعت (ربما عن قصد) في صلب الجنس البشري، بحيث إنّ كلّ دولة جزئية، بمجرّد أن تجري الأمور وفق رغبتها، هي تميل إلى إخضاع كلّ دولة أخرى لها، وتأسيس ملكيّة كلّية؛ بيد أنّها إذا ما بلغت حجمًا معيّنًا، هي تتفكّك من نفسها إلى دويلات صغرى. كذلك شأن كلّ كنيسة فهي تضمر دعوى جريئة كي تصبح كنيسة كلّية؛ ولكن ما إن تتوسع وتنتشر وتصبح مهيمنة، فإنّ مبدأ الانحلال والانفصال إلى فرق وطوائف مختلفة سريعًا ما يكشف عن نفسه.

الباب الثاني

عرض تاريخي
للتأسيس المتدرّج لسيطرة مبدأ الخير على الأرض

لا يمكن أن نطلب من الدين على الأرض (بالمعنى الأدقّ للكلمة) أيّ **تاريخ كلّي**[1] عن الجنس البشري؛ وذلك أنّه، من جهة ما هو مؤسّس على الإيمان الخلقي المحض، هو ليس حالة عمومية، بل لا يمكن لأيّ كان أن يكون واعيًا بمظاهر التقدّم التي أحرزها فيه إلّا لنفسه. إنّ الإيمان الكنسي هو بذلك وحده الذي يمكن للمرء أن ينتظر منه عرضًا تاريخيًّا كلّيًّا؛ وذلك من حيث ما يقارنه، حسب شكله المختلف والمتغيّر، مع الإيمان الديني المحض، الوحيد من نوعه والذي لا يتغيّر. ومنذ اللحظة التي يعترف فيها ذلك الإيمان الكنسي اعترافًا عموميًا بتبعيّته للشروط المقيّدة لهذا الإيمان الديني المحض، وبضرورة التوافق معه، فإنّ **الكنيسة الكلية** سوف تبدأ في التشكّل ضمن دولة الله الأخلاقية، وتتقدّم نحو إتمام هذه الدولة، بحسب مبدأ ثابت، يكون هو هو نفسه بالنسبة إلى كل الناس وكل الأزمان. - ويمكن للمرء أن يخمّن أنّ هذا التاريخ لن يكون شيئًا آخر سوى قصة الصراع الدائم بين إيمان الشعائر وإيمان الدين الخلقي، فالإنسان ميّال باستمرار للإعلاء من شأن الإيمان الأوّل، بما هو إيمان تاريخي، في حين أنّ الإيمان الآخر لم يتخلّ أبدًا عن المطالبة بحقّه في الأولويّة، التي تعود إليه بوصفه الإيمان الوحيد الذي يحسّن النفوس، وهو حقّ سوف يفرضه بلا ريب في النهاية.

---

(1) *Universalhistorie*

لكنّ هذا التاريخ لا يمكن أن تكون له وحدةٌ إلّا إذا انحصر في هذا الجزء من الجنس البشري، حيث إنّ الاستعداد لوحدة الكنيسة الكلية هو الآن قد اقترب بعدُ من النموّ، بحيث إنّه، على الأقلّ، قد تمّ بعدُ بشكل عمومي طرح السؤال عن الفرق بين الإيمان العقلي والإيمان التاريخي، وتمّ إيلاء أهمّية خلقية كبرى لحسم هذا السؤال؛ وذلك أنّ [VI، 125] تاريخ عقائد الشعوب المختلفة، تلك التي لا يوجد في إيمانها أيّ رابط يجمع بينها، هو لا يضمن أيّ وحدة للكنيسة. بيد أنّه لا يمكن أن نحسب أنّه يدخل في عداد هذا الوحدة أنّه: في نطاق نفس الشعب الواحد قد انبثق يومًا ما إيمانٌ معيّن جديد، يتميّز بشكل كبير عن الإيمان الذي ساد من قبل؛ وحتى لو أنّ هذا الأخير قد كان يحمل في ذاته الأسباب **الداعية** إلى هذا الإنتاج الجديد. وذلك أنّه ينبغي أن توجد وحدة المبدأ، متى كان يجب علينا أن نعدّ سلسلة طرق الإيمان المختلفة بمثابة إمكانيات في صلب كنيسة واحدة، وإنّ تاريخ هذه الأخيرة هو الذي سوف نشتغل عليه الآن.

وهكذا نحن لا نستطيع من هذه الجهة أن ندرس إلّا تاريخ تلك الكنيسة التي كانت منذ بدايتها الأولى تحمل في ذاتها بذرة ومبادئ الوحدة الموضوعية للإيمان الديني الحقيقي **والكوني**، الذي ما فتئت تقترب منها شيئًا فشيئًا. - ذلك يبيّن الآن أوّلًا: أنّ المعتقد **اليهودي** لا تربطه أبدًا مع هذا الإيمان الكنسي، الذي نريد أن نفحص على تاريخه، أيّة رابطة جوهرية، أي أيّة وحدة قائمة على المفاهيم، على الرغم من أنّه قد كان سبقه مباشرة، وأعطى لتأسيس هذه الكنيسة (المسيحية) المناسبة المادية.

إنّ **المعتقد اليهودي** هو، بحسب هيئته الأصلية، مجرد مجموع من القوانين التنظيمية[1]، التي كان تأسّس عليها نحوٌ من دستور الدولة؛ وذلك أنّ الملاحق[2] الخلقيّة التي **أُضيفت**[3] له إمّا بعدُ في ذلك الوقت أو أيضًا في فترة

---

(1) statutarisch

(2) Zusätze

(3) ***angehängt***

تالية، هي ليست مطلقًا من اليهودية في شيء، ولا تنتمي إليها بما هي كذلك. إنّ اليهودية، على الحقيقة، ليست دينًا، بل مجرد اتحاد بين جمهرة من الناس، هم، بما أنّهم ينتمون إلى سلالة خاصة، فهم يؤلّفون كيانًا مشتركًا[1] تحت مجرّد قوانين سياسية، وبالتالي هم لا يؤلفون أبدًا كنيسة؛ بل بالحريّ هي **قد يجب** أن تكون مجرد دولة دنيوية[2]، بحيث إنّه لو تفكّكت هذه الدولة بسبب صدف معاكسة، فإنّه مع ذلك سوف يبقى لليهودية على الدوام الإيمان السياسي (الذي ينتمي إليها انتماء جوهريًا)، بأنّها يومًا ما سوف تستردّها (مع عودة المسيح[3]) كما كانت. إنَّ دستور الدولة هذا، يستند في أساسه إلى ثيوقراطية[4]، (على المستوى المنظور، هي ارستقراطية من الكهان، أو الزعماء، الذين يتفاخرون بالتعليمات التي يتلقونها مباشرة من الله)، ومن ثمّ إنَّ اسم الله، هو معظَّم هنا وممجّد فقط بوصفه حاكمًا دنيويًا، هو لا يدّعي أنّ له حقًّا على الضمير أو فيه، هو أمر لا يجعل منه مع ذلك دستورًا دينيًّا. والدليل على أنّه ما كان يجب له أن يكون كذلك، هو واضح. **أوّلًا**، إنّ كلّ الوصايا [VI، 126] هي من نوع بحيث يمكن أيضًا لدستور سياسي أن يحافظ عليها، وأن يفرضها بوصفها قوانين إكراه، من أجل أنّها تتعلّق فقط بالأفعال الخارجية، ومع أنّ الوصايا العشر أيضًا، وذلك دونما حاجة حتى لأنْ يُعلن عنها بشكل عمومي، هي تسوغ بعدُ بوصفها وصايا أخلاقية أمام العقل، فهي غير معطاة أبدًا في هذا التشريع مع اشتراط **النية الخلقيّة** في الامتثال لها (تلك التي فيها ستضع المسيحية لاحقًا عملها الأكبر)، بل هي موجّهة فقط بلا قيد أو شرط[5] نحو الملاحظة الخارجية فحسب؛ وهو أمر ينكشف أيضًا: **ثانيًا**، من أنّ كلّ نتائج الإيفاء بهذه الوصايا أو الإخلال بها، وكلّ ثواب أو عقاب، هي محصورة في تلك التي يمكن أن تكون في هذا العالم

(1) gemeines Wesen

(2) weltlich

(3) der Messias. المسيح اليهودي.

(4) Theokratie. حكم إلهي.

(5) schlechterdings

من نصيب كلّ من واحد من الناس، وذلك حتى من دون أن يكون ذلك طبقًا لمفهومات أخلاقية، بما أنّ الثواب والعقاب كليهما يجب أن يشملا الخلَف، الذي لم تكن له أيّة مشاركة عملية في هذه الحسنات أو في السيئات، وهو أمر يمكن بلا ريب أن يكون، في نطاق دستور سياسيّ ما، أداة حكيمة لخلق التبعيّة والخضوع، أمّا في دستور أخلاقي فإنّ ذلك سوف يكون بعين الضدّ من كلّ عدل وإنصاف. والآن بما أنّه لا يمكن أبدًا أن نتصوّر دينًا من دون إيمان بحياة أخرى في المستقبل، فإنّ اليهودية بما هي كذلك لا تحتوي، في صميمها، على أيّ إيمان ديني. وهذا أمر سوف يتعزّز أكثر من خلال الملاحظة التالية. إنّه من الصعب أن نشكّ في أنّ اليهود، مثل غيرهم، حتى الشعوب الأكثر فظاظة، لم يكن لديهم إيمان بوجود حياة مستقبلية، وبالتالي لم يكن لديهم سماؤهم وجحيمهم؛ وذلك أنّ هذا الإيمان هو بحكم الاستعداد الخلقي الكوني في الطبيعة البشرية إنّما يفرض نفسه من نفسه على كلّ واحد من الناس. وهكذا من المؤكّد أنّه قد حدث **قصدًا**، أنّ مشرّع هذا الشعب، على الرغم من أنّه كان متمثَّلا باعتباره هو الله نفسه، هو مع ذلك لم يكن **يريد** أن يولي أدنى مراعاة للحياة المستقبلية، وهو ما يبيّن لنا أنّه كان يريد أن يؤسّس جماعة سياسية فقط، وليس جماعة أخلاقية؛ وأن نتكلّم في نطاق الجماعة السياسية عن مكافآت وعقوبات، لا يمكن أن تصبح منظورة هنا في صلب الحياة، سوف يكون، تحت هذا الافتراض، تصرّفًا غير متّسق مع نفسه وغير لائق تمامًا. كما أنّه ليس ههنا من مجال للشكّ في أنّ اليهود، في أعقاب ذلك، وكلّ فرد لذاته، قد صنعوا لأنفسهم إيمانًا دينيًّا معيّنًا، وخلطوه بلوائح إيمانهم النظامي، إلّا أنّه لم يشكّل أبدًا جزءًا لا يتجزّأ من تشريع اليهودية. **ثالثًا**، إنّه من الخطأ تمامًا أنّ اليهودية قد شكّلت حقبة تنتمي إلى قوام **الكنيسة الكونية**، أو أنّه حتى في زمانها قد شكّلت هذه الكنيسة الكونية [VI، 127]، بل هي بالأحرى قد أقصت الجنس البشري برمّته من جماعتها، باعتبارها شعبًا خاصًّا اختاره يهوه[1] لنفسه، يعادي كلّ

(1) Jehovah

الشعوب الأخرى، ولذلك يرزح تحت عداء كلّ شعب آخر. ومن هذه الناحية لا ينبغي أن نغالي كثيرًا في أنّ هذا الشعب قد وضع لنفسه كحاكم كليّ للعالم إلهًا واحدًا لا ينبغي تمثيله بواسطة أيّ صورة مرئيّة. وذلك أنّ المرء يجد لدى أكثر الشعوب الأخرى أنّ مذهبها في الإيمان ينحو المنحى نفسه، وهو لا يعرض نفسه لشبهة الشرك[1] إلّا بسبب **تعظيم** بعض الآلهة الدنيا المرهوبة الجانب التابعة لذلك الإله. وذلك أنّ إلهًا، لا يريد سوى الامتثال لتلك الوصايا، من دون أن يُشترط لذلك أيّة نيّة خلقيّة محسّنة، هو في حقيقة الأمر ليس بذلك الكائن الخلقي الذي نحتاج إلى مفهومه بصدد دين ما. فهذا الدين على الأرجح هو أقرب لأنْ نعثر عليه لدى الإيمان بكثرة من تلك الكائنات الغيبية الجبارة، لو أنّ شعبًا تصوّرها على نحو بحيث إنّه على الرغم من اختلاف ولاياتها[2] هي تتفق جميعًا على ألّا تمنح رضاها إلّا للأكرم، الذي تعلّق بالفضيلة بكلّ قلبه، من أن نعثر عليه حين يكون الإيمان مخصّصًا لكائن واحد فقط، إلّا أنّه جعل من طقوس ميكانيكية العمل الأكبر الذي من شأننا.

بذلك لا يمكننا أن نبدأ التاريخ الكوني للكنيسة، بقدر ما يؤلّف منظومة على حدة، على نحو آخر سوى بأصل المسيحية، التي، من جهة ما هي تخلٍّ تامّ عن اليهودية، التي انبثقت منها، ومؤسّسة على مبدأ جديد تمامًا، قد أحدثت ثورةً كاملة في العقائد الإيمانية. وإنّ الجهد الجهيد الذي يبذله علماء المسيحية، أو أيضًا كان يمكن أن يكونوا بذلوه في البداية، كي يربطوا بين الاثنين، بين اليهودية والمسيحية، بخيط هادٍ متّصل، وذلك بأن أرادوا النظر إلى الإيمان الجديد باعتباره مجرد مواصلة للإيمان القديم، الذي يكون قد احتوى في شكل نماذج أوّلية على كلّ أحداث الجديد، هذا الجهد يبيّن بشكل واضح أنّ الأمر لم يكن يتعلق عندهم إلّا بأنجع الوسائل، أو كان يتعلق **بإدخال** دين خلقي محض بدلًا عن شعائر قديمة، كان الشعب قد تعوّد عليها أيّما تعوّد، ولكن من دون

(1) Polytheismus

(2) Departements

الاصطدام بأحكامه المسبقة رأسًا. وإنّ الإبطال اللاحق للعلامة الجسدية، التي كانت تصلح لفصل هذا الشعب عن الشعوب الأخرى فصلًا كاملًا، هو يسمح لنا بعدُ أن نحكم بأنّ الإيمان الجديد غير المرتبط بشرائع[1] الإيمان القديم، ولا بأيّة شرائع بعامة، إنّما يجب أن يتضمّن دينًا يكون صالحًا للعالم، وليس لشعب وحيد بعينه.

من اليهودية إذن - ولكن من اليهودية التي لم تعد يهودية الآباء الأقدمين الصافية، المستندة إلى دستورها السياسي الخاص (الذي [VI، 128] تضرّر كثيرًا أيضًا في الأثناء)، بل التي اختلطت بعقيدة دينية، بفعل مذاهب خلقية صارت عمومية بشكل تدريجي، وفي وضع حيث كان هذا الشعب الجاهل في السابق، قد تلقى بعدُ كثيرًا من الحكمة (اليونانية) الغريبة عنه، التي ساهمت على الأرجح في تنويره بواسطة مفاهيم الفضيلة، وتهيئته عندما كان الحمل الثقيل لإيمانه العقدي يهدّ كاهله، إلى الثورات، إثر تقلّص سلطة الكهان، بسبب خضوعهم للسيادة العليا لشعب، ينظر نظرة لامبالاة إلى كل الشعوب الأجنبية، - من هكذا يهودية، إنّما انبجست المسيحية فجأة، وإن لم يكن ذلك من دون أن يُحضَّر لها. لقد أعلن معلّم الإنجيل عن نفسه بأنّه رسول من السماء، ومن حيث هو أهل لهكذا رسالة، هو يبيّن أنّ إيمان العبيد (بأيام للشعائر والاعترافات والأعمال) هو إيمان باطل، وأنّ الإيمان الخلقي هو بعين الضدّ من ذلك الإيمان الوحيد الذي يقدّس الإنسان، «مثلما أنّ أباه مقدّس هو في السماوات»[2]، والذي يثبت سيرته الحسنة بأصالته، ولكن بعد أن أعطى في شخصه، بتعاليمه وعذاباته إلى حدّ موته(*) غير المستحقّ وفي الوقت نفسه المجيد، مثالًا مطابقًا

(1) Statuten

(2) موسى، III، 19، 2: «وقال الربّ لموسى: «قلْ لبني إسرائيل: كونوا قدّيسين لأنّي أنا الربّ إلهكم قدّوس».

(*) الذي به انتهى تاريخه العمومي (الذي أمكن له بذلك أن يسوغ بوصفه مثالًا للخلف من بعده). أمّا تاريخه السرّي، الذي أُضيف على سبيل الملحق، نعني تاريخ **انبعاثه وصعوده إلى السماء**، الذي جرى أمام أعين أتباعه فقط، (وهما أمران، إذا أخذهما المرء بوصفهما مجرّد=

لنموذج [VI، 129] الإنسانية الوحيدة التي يرضى عنه الربّ، هو قد تُمُثّل بوصفه عائدًا من جديد إلى السماء التي أتى منها، في حين أنّه ترك وراءه إرادته الأخيرة (على سبيل الوصية) مشافهةً، وفيما يتعلق بقوّة ذكرى فضله وتعاليمه وأمثاله، يمكن مع ذلك أن نقول «إنّه (بما هو المثل الأعلى للإنسانية التي يرضى عنها الله) إنّما يبقى مع ذلك قريبًا من أتباعه إلى حدّ نهاية العالم»[1]. - إلى هذه التعاليم التي كانت تحتاج إلى أن تؤيَّد بالمعجزات، إذا كان الأمر يتعلق **بعقيدة تاريخية** بسبب مصدر شخصه وربما رتبته فوق الأرضية، ولكن التي تستطيع، من جهة ما تنتمي إلى مجرد إيمان خلقي قادر على تغيير ما بالنفوس، أن تستغني عن

= فكرتين عقليّتين، سوف يدلّان على بداية حياة أخرى والدخول في مقام النعيم، بمعنى في زمرة الصالحين جميعًا)، فلا يمكن أن يُستعمل، من دون المساس بمكانته التاريخية، في نطاق دين في حدود مجرّد العقل. وليس ذلك بسبب أنّه قصة تاريخية، (إذْ أنّ ذلك هو أيضًا وضع التاريخ السابق)، بل لأنّه متى أُخذ حرفيًّا، يقبل بمفهوم هو بلا ريب مناسب جدًّا لنمط التمثّل الحسّي للإنسان، إلّا أنّه مزعج كثيرًا للعقل في إيمانه بالمستقبل، نعني مفهوم الطابع المادي لكلّ كائنات العالم، سواء **ماديّة شخصيّة** الإنسان (المادية النفسية)، التي لا توجد إلّا شريطة وجود **جسم** واحد، أو ماديّة **الحضور** في عالم ما بعامة (الماديّة الكسمولوجية)، والذي لا يمكن، حسب هذا المبدأ، أن يكون أيّ شيء آخر إلّا حضورًا **مكانيًّا**: وفي المقابل فإنّ فرضية روحانيّة الكائنات العاقلة في العالم، حيث يبقى الجسم ميتًا في الأرض، ومع ذلك يكون هذا الشخص حيًّا وموجودًا، بما أنّ الإنسان هو بحسب الروح (في صفته غير الحسية) يستطيع أن يبلغ إلى مقام السعداء، دون أن يُزاح إلى أيّ موضع في الفضاء غير المتناهي الذي يلفّ الأرض، (والذي نسمّيه أيضًا باسم السماء)، هي فرضية ملائمة للعقل، ليس فقط بسبب عدم إمكانية تصوّر مادّة تفكّر [VI، 129]، وإنّما بخاصة بسبب العرضيّة التي يكون وجودنا معرَّضًا لها ما بعد الموت، إذا ما كان يجب عليها أن تعتمد على بقاء كتلة معينة من المادة في شكل معيّن، بدل أن يستطيع العقل أن يتصوّر استمرار جوهر بسيط بوصفه شيئًا مؤسّسًا على طبيعته. - أمّا حسب هذه الفرضية الأخيرة (فرضية الروحانية) فإنّ العقل لا هو يستطيع أن يجد مصلحة ما، في أن يجرّ إلى الأبد جسمًا، مهما كان مطهَّرًا، فهو مع ذلك (إذا كانت الشخصية تقوم على هويته) ينبغي أن يوجد دومًا في المادة نفسها التي تشكّل قاعدة هيئته، والتي لم يحبّها الإنسان أبدًا حتى في حياته، ولا هو يستطيع أن يفهم ماذا يمكن لهذه الأرض الحجرية، التي وُجد منها، أن تفعل في السماء، أي في جهة أخرى من العالم، حيث يمكن على الأرجح لموادّ أخرى أن تشكّل شرط وجود الكائنات الحية وبقائها.

(1) **إنجيل متى**، 28، 20: «وها أنا معكم كلّ الأيام إلى انتهاء الزمان».

كلّ الأدلة من هذا النوع على حقيقتها، إلى هذه التعاليم، قلنا، أُضيفت أيضًا في كتاب مقدس معجزاتٌ وأسرار، كان الكشف عنها هو ذاته معجزة هو بدوره، ويتطلّب عقيدة تاريخية، لا يمكن توثيقها[1] أو أيضًا تأمينها حسب دلالتها ومعناها على أيّ نحو آخر إلّا عبر المعرفة العالمة المتبحرة.

لكنّ كلّ إيمان، بما هو عقيدة تاريخية، يكون مؤسّسًا على كتب، هو في حاجة من أجل ضمانته إلى **جمهور**[2] **عالم**، في نطاقه هو يمكن أن يكون بوجه ما مراقَبًا من طرف كتّاب بمثابة معاصرين، لا يثيرون أيّ ريبة في التواطؤ الخاص مع الدعاة الأوائل الذين نشروه، واستمرّت علاقته مع أدبياتنا الحالية محفوظة بدون انقطاع. أمّا إيمان العقل المحض فهو على الضدّ من ذلك لا يحتاج إلى هكذا توثيق، بل هو يبرهن على نفسه بنفسه. والحال أنّه في زمن تلك الثورة، في الشعب الذي حكم اليهود، والذي انتشر في هذا الموضع ذاته، (في الشعب الروماني)، إنّما كان يوجد بعدُ جمهور عالمٌ، من طريقه أيضًا وصلنا تاريخ ذلك الزمن، فيما يخصّ الأحداث التي حدثت في الدستور السياسي [VI، 130]، وذلك عبر سلسلة متواترة من الكتّاب؛ وهذا الشعب أيضًا، لئن لم يكن يهتمّ بالمعتقد الديني لمحكوميه غير الرومانيين إلّا قليلًا، فهو مع ذلك لم يكن أبدًا غير مصدّق بالمعجزات التي يُفترض أنّها حدثت بينهم بشكل عمومي؛ لكنّهم لم يذكروا، هم المعاصرون، شيئًا، لا عن هذه المعجزات ولا عن الثورة التي دارت رغم ذلك بشكل عمومي، والتي أحدثتها (على صعيد الدين) في ذلك الشعب الذي كان خاضعًا لهم. إنّه فقط في وقت لاحق، بعد أكثر من جيل من الناس، هم قد قاموا ببحث عن طبيعة هذا التغيير في المعتقد، الذي بقي غير معروف لديهم إلى ذلك الوقت (والذي لم يكن دار من دون حركة عمومية)، بيد أنّهم، مع ذلك، لم يقوموا بأيّ بحث عن تاريخ بدايته الأولى، من أجل التحرّي عنها في حولياتهم الخاصة. ومنذ ذلك الوقت، إلى حدّ الفترة التي شكّلت فيها

(1) beurkunden

(2) ein ***Publikum***

المسيحية جمهورًا عالمًا لأجل ذاتها، بقي تاريخها بسبب ذلك مبهمًا، وهكذا ظلّ بالنسبة إلينا غير معروف أيّ تأثير مارسه هذا المذهب على خلقيّة من اعتنقوا هذا الدين، وهل أنّ المسيحيين الأوائل قد كانوا فعلًا بشرًا تحسّنوا وصاروا أفضل على الصعيد الخلقي، أو على العكس من ذلك، قد كانوا أُناسًا من طينة عادية. ولكن منذ أن صارت المسيحية جمهورًا عالمًا، أو منذ أن دخلت مع ذلك في نطاق الكوني، فإنّ تاريخها، فيما يخصّ التأثير الحسن الذي يمكن للمرء، وهو على حقّ في ذلك، أن ينتظره من دين خلقي، لم يعد يكفي أبدًا للتوصية بها. - كم من شطحات صوفية[1] في حياة النُّساك والرهبان وكم من مدائح في قداسة التبتّل قد جعلت عددًا كبيرًا من الناس غير ذي جدوى لهذا العالم؛ وكيف أنّ المعجزات المزعومة المرتبطة بها قد أرهقت كاهل الشعب بقيود ثقيلة تحت تأثير خرافة عمياء؛ وكيف أنّه من خلال تراتبية مفروضة على أناس أحرار قد تعالى الصوت الرهيب **للأرثوذوكسية**[2] على أفواه مفسّرين أدعياء يزعمون أنّهم وحدهم المخوّلون لتفسير الكتاب، والعالم المسيحي قد انقسم بسبب الآراء العقدية (حيث إنّه متى لم نناد بالعقل المحض مفسّرًا، فإنّه لن نحصل مطلقًا على أيّ اتفاق)، إلى أحزاب متناحرة؛ وكيف أنّه في الشرق، حيث تهتمّ الدولة بنفسها على نحو مزر بلوائح العقيدة الخاصة بالكهان وحياة القساوسة، بدل أن يبقيها في الحدود الضيقة لهيئة التعليم بمجردها (التي هم مضطرّون في كل زمان لتجاوزها نحو هيئة متحكّمة)، كيف أنّه، كما قلت، ينبغي أن تصير هذا الدولة في النهاية على نحو لا مردّ له فريسة لأعداء خارجيين، هم في آخر المطاف يضعون حدًّا لعقيدتها السائدة؛ وكيف أنّه في الغرب[3]، حيث رفعت العقيدة تاجها الخاص، المستقلّ عن السلطة الدنيوية[4]، [VI، 131] قد تمّ قلب النظام المدني، بما في ذلك العلوم (التي

(1) mystische Schwärmereien

(2) Rechtgläubigkeit . السلفية.

(3) Okzident

(4) weltlich

تحفظه) وجعله بلا قوة من طرف نائب[1] مزعوم لله [على الأرض]؛ وكيف أنّ جزأيْ العالم المسيحي، كما النباتات والحيوانات، التي بسبب المرض اقتربت من انحلالها، فصارت تستجلب الحشرات المدمّرة للإجهاز عليها، هما قد سقطا تحت أيدي الأجانب[2]؛ وكيف أنّه في هذا الغرب، كان الرئيس الروحي يتحكّم في الملوك ويعاقبهم، مثل الأطفال، بواسطة العصا السحرية للتهديد بالخلع من الجماعة، ويدفعهم إلى خوض حروب خارجية (صليبية) للقضاء على شعوب الجزء الآخر من العالم، كما للتقاتل فيما بينهم، وتمرّد المحكومين ضدّ السلطة التي عليهم، والكره الدموي ضدّ معاصريهم الذين يفكّرون على نحو مغاير، وينتمون إلى المسيحية ذاتها التي تدّعي الكونية؛ وكيف أنّ جذور هذه الفتنة[3]، التي لا يمنع إلى حدّ الآن أيضًا من اندلاعها العنيف إلّا المصلحة السياسية، إنّما تكمن محجوبة في أسس عقيدة كنسية استبدادية، وتدعونا إلى الانشغال دومًا من انفلاتات مشابهة: - إنّ تاريخ المسيحية هذا (الذي، من جهة ما يجب أن يقع تشييده على عقيدة تاريخية، لا يمكن أن يجري على نحو آخر)، إذا ما أدركناه بنظرة واحدة مثل لوحة مصوّرة، هو بإمكانه أن يبرّر بالفعل صرخة [الشاعر]: «*كم منح الدين ألقابًا سيّئة*»[4]! إذا لم يكن يتّضح أمامنا على نحو ساطع كفاية على الدوام انطلاقًا من مؤسسة المسيحية أنّ مقصده الحقيقي الأوّل لم يكن ليكون شيئًا آخر سوى إرساء إيمان ديني محض، لا يمكن أن توجد فيه حوله أيّة آراء متصارعة، وأنّ كلّ هذا الاضطراب الذي بسببه تقوّض الجنس البشري ولا يزال منقسمًا أيّما انقسام، إنّما هو، مع ذلك، ناجم فقط عن أنّ ما يجب أن يصلح في البداية مدخلًا إلى هذا الإيمان، نعني أن نكسب الأمّة التي

---

(1) ein Statthalter. - ممثّل أو خليفة، من يقوم مقام الغائب.

(2) Barbaren. تعني هذه اللفظة «الأجانب» و«الأعاجم» و«الغرباء»، إلى جانب معنى «البرابرة» (بالمعنى الخلقي) و«البربر» (بالمعنى التاريخي). ونحن ارتأينا أن نضع المعنى الأول، وهو ما لا يظهر بيسر في اللغات الغربية.

(3) der Unfriede

(4) باللاتينية في النص: «***tantum religio potuit suadere malorum***». وهو بيت شعر يعود إلى: لوكريس، **في طبيعة الأشياء I**، 101.

تعوّدت على العقائد التاريخية القديمة إلى جانب العقيدة الجديدة، بواسطة الأحكام المسبقة الخاصة بها، هو، بسبب نزعة خبيثة في صلب الطبيعة البشرية، قد تمّ تحويله في أعقاب ذلك إلى أساس لدين عالمي كوني[1].

فإذا ما تساءل المرء: أيّة فترة هي في تاريخ الكنيسة الذي نعرفه إلى حدّ الآن هي أفضل فترة، فإنّني سوف أجيب من دون تردّد؛ **إنّها الفترة الحالية**، وذلك على جهة أنّه ليس علينا سوى أن نترك بذرة الإيمان الديني الحقيقي، كما تمّ إيداعه الآن في الكينونة المسيحية[2] من قِبل ثلّة صغيرة فحسب، ولكن بشكل عمومي، تتطوّر فقط من دون موانع أكثر فأكثر، حتى ننتظر اقترابًا متواصلًا من كنيسة تجمع الناس كافّةً بلا رجعة، وتشكّل التمثيل المنظور (الخطاطة) عن الملكوت غير المنظور لله على الأرض. [VI، 132] - إنّ العقل الذي تخلّص، في الأشياء التي يجب أن تكون طبقًا لطبيعتها خلقيّة ومحسّنة للنفوس ومصلحة لها، من ثقل عقيدة معرَّضة باستمرار إلى المشيئة التحكّمية للمفسّر، هو قد قبل بشكل كوني في كلّ البلدان التي توجد في جزء العالم الخاص بنا (وإن لم يكن الأمر عموميًّا في كل مكان)، وبين الذين يقدّسون دينًا حقيقيًّا، **أوّلًا** بمبدأ **الاعتدال والتواضع**[3] المنصف في الأقوال حول كلّ ما يعنيه الوحي: أنّه، بما أنّ لا أحد يمكنه أن ينكر على كتاب هو بحسب مضمونه العملي يحتوي على شيء إلهيّ صرف، **إمكانية** أن يُنظَر إليه أيضًا بالفعل (نعني فيما يتعلق بما هو تاريخي فيه) على أنّه وحي إلهيّ، وكذلك بما أنّ ارتباط الناس بديانة ما لا يمكن أن يتحقّق بشكل صحيح ولا أن يُجعَل مستمرًّا من دون كتاب مقدّس وعقيدة كنسية مؤسّسة عليه؛ وأيضًا، بما أنّ الوضع الحالي للبصيرة الإنسانية هو على نحو بحيث من العسير على أيّ أحد أن ينتظر وحيًا جديدًا، يتمّ بواسطة معجزات جديدة، - فإنّ أعقل الأشياء وأكثرها إنصافًا هو أن نواصل استعمال هذا الكتاب، بما أنّه موجود، كقاعدة للتعليم الكنسي، وألّا نضعف قيمته عبر

(1) einer allgemeinen Weltreligion

(2) die Christenheit

(3) ***Bescheidenheit***

هجمات غير مفيدة أو عابثة، ولكن أيضًا من دون أن نفرض على أيّ بشر الإيمان بذلك بوصفه أمرًا مطلوبًا للخلاص. أمّا المبدأ **الثاني** فهو: أنّه، بما أنّ التاريخ المقدّس، هو قد وُضع فقط من أجل العقيدة الكنسية، وهو لذاته وحده لا يمكن ولا يجب أن يكون له مطلقًا أيّ تأثير على قبول المسلّمات الخلقيّة، بل إنّه لم يُمنح لهذه العقيدة إلّا بهدف العرض الحيّ لموضوعها الحقيقي (الفضيلة التي تصبو إلى القداسة)، فإنّ هذا التاريخ ينبغي أن يُعلَّم وأن يُفسَّر في كل زمان بوصفه يهدف إلى أمر خلقيّ، ولكن أيضًا ينبغي أن يتمّ التأكيد بكل عناية وبشكل متكرر (وذلك قبل كل شيء من أجل أنّ الإنسان العامي يحمل في نفسه نزعة دائمة إلى تعدّي الحدّ نحو الإيمان المنفعل(*))، [VI، 133] على أنّ الدين الحقّ ليس هو في المعرفة أو في الاعتراف بما يفعله أو فعله الربّ من أجل إسعادنا، بل في ما ينبغي علينا أن نفعله حتى نصير أهلًا لذلك، وهو شيء لا يمكن أبدًا أن يكون أمرًا آخر سوى ما يمتلك لذات نفسه قيمةً غير مشروطة على نحو لا شكّ فيه، وبالتالي ما يجعلنا هو وحده ندخل في مرضاة الله، وما يمكن لأيّ إنسان في الوقت نفسه أن يكون على يقين تامّ من ضرورته من دون أيّ معرفة متبحّرة بالكتاب. - وإنّ عدم منع هذا المبادئ من أن تصبح عمومية هو من واجب الحكام؛ وفي المقابل فإنّه لتجاسرٌ كبير جدًّا وتحمّل لمسؤولية خاصة أن يتدخّلوا فيما يتعلق بهذه الأمور في مجرى العناية الإلهية، ولإرضاء بعض المذاهب التاريخية للكنيسة، التي لا يمتلكون لها على الأكثر سوى ظنيات[1]

(*) إنّ أحد أسباب هذه النزعة إنّما يكمن في مبدأ الأمانة (Sicherheitsprinzip): إنّ أخطاء دين ما، دين ولدتُ في أحضانه وتربّيت، والذي لم يكن تعليمه متوقّفًا على اختياري، والذي لم أغيّر فيه شيئًا بواسطة جدالي العقلي الخاص، لا ينبغي أن تُحسب عليّ بل على المربّين، أو على المعلّمين الذين وُضعوا لهذا الأمر بشكل عمومي: وهذا سبب يبرّر لِمَ لا يُسمح بتغيير عمومي للدين لدى إنسان ما بسهولة، وهو ما ينضاف إليه أيضًا سببٌ آخر (أعمق منه)، أنّه مع عدم اليقين الذي يشعر به كلّ واحد من الناس في ذاته فيما يخصّ أيّ عقيدة (من بين العقائد التاريخية) قد تكون هي العقيدة الصحيحة، في حين أنّ الإيمان الخلقي هو نفسه في كل مكان، فإنّ المرء ليجد أنّه من غير الضروري أن يتمّ جلب الانتباه إلى هذا الأمر.

(1) Wahrscheinlichkeit

عليهم أن يكوّنوها عن طريق العلماء، هم يقومون بإغراء(*) مشاعر الضمير لدى المحكومين، عبر منح أو منع بعض الامتيازات المدنية التي هي في العادة متاحة لكلّ واحد من الناس،[VI، 134] وهو أمر، علاوة عن الإضرار الذي يحدثه من طريق ذلك بالحرية المقدسة في هذه الحالة، لا يمكن أن يخلق للدولة مواطنين صالحين إلّا بصعوبة. إنّ من يتقدّم من بينهم ليمنع هذا النوع من التطوّر الحرّ للاستعدادات الإلهية لما هو الأفضل للعالم، أو قد يودّ أن يعوقه، هو سوف يريد، متى ما فكّر في هذا الأمر وطلب النصح من ضميره، أن يتكفّل بكل الشرّ الذي يمكن أن ينجرّ عن هكذا اعتداءات عنيفة، تلك التي بسببها على

(*) حين لا تريد منّا حكومة ما أن نعتبر بمثابة ضرب من إكراه الضمير أنّها تحرّم على المرء أن يقول رأيه الديني على نحو **عمومي**، في حين أنّها مع ذلك لا تمنع أحدًا من أن **يفكّر** سرًّا في ما يجده صالحًا، فإنّ المرء في العادة يسخر من هذا الموقف ويقول: إنّها في هذا الأمر لا تمنح أيّة حرية من عندها أبدًا؛ من أجل أنّها على كل حال لا تستطيع أن تمنع ذلك. بيد أنّ ما لا تستطيعه السلطة الدنيوية العليا، إنّما تستطيعه السلطة الروحية: نعني منع التفكير ذاته وإعاقته أيضًا بشكل فعلي؛ بل وأكثر من ذلك، إنّها تستطيع أن تفرض هذا النوع من الإكراه، نعني منع المرء من أن يفكّر على نحو مغاير لما قامت هي بضبطه، حتى على رؤسائها الأكثر اقتدارًا. - إذْ بسبب نزعة البشر إلى مزاولة عقيدة شعائرية عبودية، هم ميّالون بطبعهم ليس فقط إلى إيلائها أهمية أكبر من تلك التي يولونها للإيمان الخلقي (أي خدمة الله بملاحظة واجباته بعامة)، بل الأهمية الوحيدة التي تسدّ كل النقائص الباقية، فإنّه يسهل في كل زمان على حرّاس الأرثوذوكسية، من حيث هم رعاة النفوس، أن يزرعوا في قطعانهم رعبًا شديدًا من أقلّ ابتعاد عن بعض القضايا العقدية المستندة إلى التاريخ، وحتى إلى درجة الارتعاب من ذلك قبل القيام بأيّ بحث، بحيث هي لا تجرؤ حتى في الفكر على السماح بأن يرتفع في نفسها أيّ شك ضدّ القضايا المفروضة عليها: لأنّ ذلك قد يكون ضربًا من إعارة الأذن لروح شريرة. وصحيح أنّه كي نتخلص من هذا الإكراه، نحتاج فقط لأنْ **نريد** ذلك، (وهو ما يتباين مع حالة الإكراه الذي يفرضه حاكم البلاد فيما يخصّ الاعتراف العمومي)، لكنّ هذه الإرادة إنّما هي الإرادة التي يتمّ إقفال الباب في وجهها. ومع أنّ هذا الإكراه الحقيقي للضمير هو أمر شنيع بما فيه الكفاية، (من أجل أنّه يقود إلى النفاق الباطني)، فهو أقلّ شناعة من إعاقة الحرية الخارجية للمعتقد، من أجل أنّها لابدّ وأن تضمحلّ تدريجيًّا [VI، 134] من نفسها بفعل تقدّم البصيرة الخلقية والوعي بحريتها، التي منها وحدها يمكن أن ينبثق الاحترام الحقيقي للواجب، أمّا الإكراه الخارجي فهو على الضدّ من ذلك يمنع كلّ تقدّم إراديّ حرّ في صلب الجماعة الأخلاقية للمؤمنين، التي تشكّل ماهية الكنيسة الحقيقية، وتُخضع شكلها للأوامر السياسية تمامًا.

الأرجح يتعطل التقدّم نحو الخير الذي قصد إليه تدبير العالم[1]، إلى أمد طويل، بل قد يمكن حتى دفعه إلى الوراء؛ وذلك حتى لو أنّه لا يمكن أن يتمّ القضاء عليه أبدًا قضاء تامًّا بواسطة أيّة قوة أو مؤسسة إنسانية.

إنّ مملكة السماء هي في آخر المطاف، فيما يخصّ وجهة العناية الإلهية، متمثّلة أيضًا في هذا التاريخ، ليس فقط بوصفها في اقتراب هو على الحقيقة في بعض الأوقات بطيء، ولكن من دون أن ينقطع أبدًا، بل هي متمثّلة أيضًا في نمط حدوثها. ويمكن للمرء أن يفسّرها الآن بوصفها تمثيلًا رمزيًّا يهدف فقط إلى أكبر إحياء للأمل والشجاعة والتوق إلى هذه المملكة، وذلك متى ما أُضيف أيضًا إلى هذا السرد التاريخي نبوءة (كما هو الحال في كتب العرّافات[2]) عن اكتمال هذا التغيير الكبير للعالم في هيئة ملكوت مرئيّ لله على الأرض (تحت حكم نائبه وخليفته الذي نزل من جديد) وعن السعادة التي يجب أن تُذاق هنا على الأرض تحت إمرته بعد عزل المتمردين ومطاردتهم، الذين سيحاولون مرة أخرى مقاومته، مع[3] القضاء الكامل على هؤلاء المتمردين وقائدهم (في سفر **الرؤيا**)، وهكذا تشكّل **نهاية العالم** خاتمة التاريخ. إنّ معلّم الإنجيل لم يكشف مملكة الربّ لتلاميذه إلّا من جهة الجانب الخلقي الرائع الذي يسمو بالنفوس، نعني التكريم الكبير بأنْ يكونوا مواطنين في دولة إلهيّة، وبيّن لهم ما كان عليهم أن يفعلوه من أجل ذلك، ليس فقط من أجل أن ينجحوا في البلوغ إليها، بل من أجل أن يتحدوا مع أناس آخرين يحملون النوايا نفسها، وحيثما يكون ممكنًا، مع الجنس البشري بتمامه. أمّا ما يتعلق بالسعادة، التي تشكّل الجزء الآخر من الأمانيّ الإنسانية التي لا مندوحة منها، فإنّه قد حذّرهم منها: أنّهم لا ينبغي أن يضعوا لها أيّ حساب في حياتهم على الأرض [VI، 135]. بل هو على

(1) Weltregierung

(2) die sybillinische Büchern. بقي أن نتساءل: هل يقصد كانط «كتب العرافات» (وهو مدوّنة نبوئية يونانية – رومانية) أم «نبوءات العرافات» وهو كتاب مسيحي ويهودي من العصور الوسطى؟

(3) samt

الأرجح قد أعدّهم لأن يكونوا على أهبة لأكبر الأحزان والتضحيات؛ إلّا أنّه قد وضع بالإضافة إلى ذلك (بما أنّ التخلي الكامل عن المادّة[1] في سعادة الإنسان، طالما هو موجود، هو تكليف لا يمكن أن يكون في طاقته): «كونوا في مرح وراحة، سوف تجازون خيرًا على ذلك في السماء»[2]. إنّ الزيادة التي أُضيفت إلى تاريخ الكنيسة، والتي تهمّ مصيرها الآتي والأخير، هي تصوّر هذه الكنيسة في النهاية بوصفها كنيسة **منتصرة**، بمعنى بعد كلّ العوائق التي تخطّتها بوصفها متوّجة أيضًا بالسعادة هنا على الأرض. إنّ فصل الأخيار عن الأشرار، الذي لم يكن، أثناء تقدّم الكنيسة نحو كمالها، متلائمًا مع هذه الغاية (ذلك بأنّ الخلط بين الطرفين بعضهما بالبعض كان ضروريًّا لذلك، فهو من جهة، يصلح عند البعض حجرًا لشحذ الفضيلة، ومن جهة، هو يساعد على صرف البعض الآخر عن الشرّ بواسطة تقديم المثال والقدوة)، هو متمثَّل، بعد التشييد التام للدولة الإلهية، باعتباره نتيجته العليا؛ وحيث يُضاف إلى ذلك أيضًا الحجة الأخيرة على ثباتها، منظورًا إليها بوصفها سلطة، نعني انتصارها على كلّ الأعداء الخارجيين، الذين يُنظر إليهم أيضًا بوصفهم يوجدون في ظلّ دولة (دولة الجحيم)، ومن ثّم تأخذ كلّ حياة أرضية نهايتها، «بما أنّ العدوّ الأخير (للبشر الخيّرين)، الموت، قد تمّ القضاء عليه»، وأنّه بالنسبة إلى الجانبين، البعض للخلاص، والبعض الآخر للزوال، قد ابتدأ الخلود، وأنّ شكل الكنيسة نفسه قد اضمحلّ، بما أنّ الخليفة على الأرض قد دخل في طبقة واحدة مع الناس الذين رُفعوا إليه باعتبارهم مواطنيّ السماوات، وإذا بالله هو الكلّ في الكلّ(*).

(1) das Physische

(2) **إنجيل متى**، 5، 12: «افرحوا وتهلّلوا، فإنّ مكافأتكم في السماوات عظيمة».

(*) هذه العبارة (إذا وضعنا جانبًا ما فيها من لغز غامض، يتخطى كلّ حدود التجربة الممكنة، وينتمي فقط إلى **التاريخ** المقدّس للإنسانية، وبالتالي لا يهمّنا بأيّ وجه كان من الناحية **العملية**)، إنّما يمكن أن تُفهَم على جهة أنّ العقيدة التاريخية، التي تحتاج، من حيث هي عقيدة كنسية، إلى كتاب مقدّس يكون رباطًا هاديًا بينهم، ولكنّه لهذا السبب هو يعوق وحدة الكنيسة وكونيتها، سوف تنقطع من نفسها، وتتحوّل إلى إيمان ديني محض، يشرق أيضًا على كلّ العالم؛ ذلك ما يجب علينا أن نعمل من أجله منذ الآن بلا كلال، من خلال التطوير المستمرّ=

إنّ هذا التمثّل لقصة تاريخية عن العالم المقبل، دون أن تكون هي ذاتها تاريخًا، هو مثل أعلى جميل عن عصر خلقيّ للعالم **منتظَر**[1] بالإيمان ومتحقّق بواسطة إدخال الدين الكوني الحقيقي، [VI، 136] إلى حدّ بلوغه الكمال الذي من شأنه، والذي لا نستطيع أن **نعاينه**[2] بوصفه كمالًا إمبيريقيًا[3]، بل فقط أن **نتطلّع**[4] إليه من خلال تقدّم متواصل واقتراب نحو أعلى خير ممكن على الأرض (وحيث لا يوجد أيّ شيء صوفيّ أو غامض[5] في هذا الأمر، بل كل شيء يجري مجرى طبيعيًا بطريقة خلقيّة)، أي أن نستعدّ له. فإنّ ظهور المسيح الدجال والنزعة الألفية[6] والإنباء عن قرب نهاية العالم هي أمور يمكن أن تأخذ أمام العقل دلالتها الرمزية الجيّدة، ومن جهة ما يتمّ تمثّل هذه الأخيرة (تمامًا مثل نهاية الحياة، هل هي قريبة أم بعيدة)، بوصفها حدثًا لا يمكن التنبؤ به سلفًا، هي تعبّر جيّدًا جدًّا عن ضرورة أن يكون المرء على أهبة لها في كل وقت، بل في الواقع (إذا فسّرنا هذا الرمز في معناه العقلي) أن ننظر إلى أنفسنا فعلًا في كل وقت باعتبارنا مواطنين مدعوين إلى دولة إلهية (أخلاقية). «فمتى يأتي ملكوت الله إذن؟» – «ملكوت الله لا يأتي في هيئة مرئية. ولن يقول المرء أيضًا: انظر إنّه

= للدين العقلي المحض، بالانطلاق من هذه الحجب التي لا يمكن أن تُنزع عنه في الوقت الحاضر.

+ ليس أنّها تنقطع (إذْ أنّها قد يمكن، من حيث هي آلة ووسيلة، أن تكون على الدوام مفيدة وضرورية)، بل إنّها يمكن أن تنقطع؛ فإنّ ذلك فقط هو المقصود من الثبات الباطني للإيمان الخلقي المحض.

(1) ***vorausgesehen***

(2) ***absehen***

(3) empirisch

(4) ***hinaussehen***

(5) mystisch

(6) der Chiliasm. – من اللفظة اليونانية القديمة khiliasmos المشتقة من khilioi أي «ألف»، و«النزعة الألفية» هي مذهب الذين يعتقدون أنّه بعد يوم الحساب سوف يبقى المختارون ألف سنة على الأرض ويتمتعون بكل أنواع اللذات.

هنا أو إنّه هناك. **بل انظروا، إنّ ملكوت الله يوجد في داخلكم!** «(لوقا 17. 21 إلى 22[(+)])[(1)].

(+) هاهنا يتمّ تمثّل مملكة للرب، وليس ذلك بناءً على عهد خاص (فلا مكان لأيّ عنصر مسيحانيّ kein Messianisches) بل على عهد **خلقيّ** (يمكن معرفته بواسطة مجرّد العقل). والأوّل (regnum divinum pactitium) منهما ينبغي أن يستمدّ حجّته من التاريخ ومن ثمّ هو ينقسم في مملكة مسيحانيّة، حسب العهد القديم وحسب العهد الجديد. بقي أنّه لأمرٌ يثير الانتباه: أنّ عبدة العهد القديم (اليهود)، هم، على الرغم من أنّهم مشتّتون في كل أنحاء العالم، قد حافظوا مع ذلك على كيانهم، في حين أنّ معتنقيّ الديانات الأخرى هم يذيبون معتقدهم في معتقد الشعب الذي تشتتوا فيه. تبدو هذه الظاهرة عند الكثيرين على قدر من الغرابة بحيث هم يحكمون بأنّها في مجرى الطبيعة ليست ممكنة، بل هي بمثابة استعداد خارق لمقصد إلهي مخصوص. لكنّ شعبًا يمتلك ديانة مكتوبة (كتبة مقدّسة) هو لن ينصهر أبدًا في إيمان واحد مع شعب هو (من قبيل المملكة الرومانية، - كلّ العالم المتحضّر في ذلك الوقت) من النوع الذي ليس له كتاب وإنّما مجرّد عادات وتقاليد؛ بل هو على الأرجح سوف يصنع متحزّبين وأنصارًا وثنيين (Proselyten) لمدة تطول أو تقصر. وإنّه لذلك أيضًا لم يعد اليهود يُلامون، بعد الأسر البابلي، حيث صارت كتبهم المقدسة لأول مرة، فيما ما يبدو، دروسًا عمومية، على نزعتهم لاتباع آلهة أجنبيّة؛ بل إنّ الثقافة الإسكندرية التي كان لها ولابدّ تأثير ما عليهم، كان يمكن أن تكون مفيدة لهم في أن يصنعوا لتلك الكتب صورة نسقيّة. فعلى هذا النحو أمكن **للبارسيين** [die ***Parsis*** - هنود من أصل فارسي]، أتباع ديانة زرادشت، أن يحافظوا على معتقدهم إلى حدّ الآن، على الرغم من تشتتهم؛ وذلك من أجل أنّ **دساترهم** [***Desturs*** - كهان ديانة زرادشت] يمتلكون الزيندافيستا [Zendavesta- الاسم العام للكتب المنسوبة إلى زرادشت]. وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الهندوس، الذين تشتّتوا في كل ناحية تحت اسم الغجر، هم، بسبب أنّهم من رعاع الشعب [***Parias*** - أسافل الناس أو الذين هم «بدون طبقة عرقية»] (الذين كان ممنوعًا عليهم [VI، 137] أن يقرؤوا في كتبهم المقدسة)، لم يفلتوا من الاختلاط مع المعتقد الأجنبي. لكنّ ما لم يحقّقه اليهود بذات أنفسهم، هو أمر فعله الدين المسيحي، ثمّ الدين المحمّدي في وقت لاحق، وخاصة الدين الأول؛ من أجل أنّه يفترض العقيدة اليهودية والكتب المقدسة التي تنتمي إليها (حتى ولو أنّ الدين الأخير يزعم أنّها محرّفة). وذلك أنّ اليهود يمكنهم دائمًا أن يعثروا مرة أخرى لدى المسيحيين الذين انحدروا منهم على وثائقهم القديمة، وإذا كانوا، في خضمّ ترحالهم، قد ضعفت قدرتهم على قراءتها، ومن ثمّ قد خبت أيضًا بهجةُ امتلاكها، على أنحاء شتى، فإنّ الذكرى مع ذلك قد بقيت ماثلة، بأنّهم قد كانوا أصحابها من قبل. لذلك فإنّ المرء لا يصادف أيّ يهود خارج البلدان المشار إليها؛ إذا استثنينا القليل على سواحل مالابار ومجموعة ما في الصين، (ومن هؤلاء استطاع الأوائل أن يكونوا في تبادل تجاري مع شركائهم في المعتقد في الجزيرة العربية)، على =

= الرغم من أنّه لا ينبغي أن نشكّ في أنّهم أيضًا قد انتشروا ولابدّ في تلك البلدان الغنية، ولكن بسبب افتقاد كلّ قرابة لمعتقداتهم مع طرائق الاعتقاد السائدة هنالك، فإنّهم قد وقعوا في نسيان تام للمعتقد الخاص بهم. أمّا أن نؤسّس دعاوى وعظية حول هذا النحو من احتفاظ الشعب اليهودي بنفسه، بما في ذلك ديانته، تحت ظروف سيئة بهذا القدر، هو أمر مزعج جدًّا، من أجل أنّ كلّ واحد من الطرفين يعتقد أنّه قد ربح المعركة. فأحدهما يرى في تجربة الشعب الذي ينتمي إليه وفي تجربة معتقده القديم الذي بقي، على الرغم من التشتت تحت شعوب عدة، خالصًا من دون شائبة، دليلًا على عناية ربانية محسنة بشكل خاص وحافظة له من أجل مملكة مستقبلية على الأرض؛ أمّا الآخر فهو لا يرى إلّا الآثار التي تحذّرنا من دولة مدمَّرة، ممانعة لمجيء مملكة السماء، التي لا تزال عناية ربانية ما تعمل على الحفاظ عليها، من جهة، من أجل أن تحافظ في البال على النبوءة القديمة عن مسيح (Messias) يخرج من هذا الشعب، ومن جهة، من أجل أن تضرب من خلاله مثلًا على عدالة العقاب، لأنّه أراد بكلّ عناد أن يجعل من هذا المسيح مفهومًا سياسيًّا، وليس مفهومًا خلقيًّا.

(1) **إنجيل لوقا**، 17، 20-22: «وإذ سأله الفَرّيسيّون: متى يأتي ملكوت الله؟ . . أجابهم قائلا: إنّ ملكوت الله لا يأتي بعلامة منظورة. ولا يُقال: ها هو هنا، أو: ها هو هناك! فها إنّ ملكوت الله في داخلكم!».

[137 ،VI]

ملاحظة عامة

في كلّ ضروب الإيمان التي تتعلّق بالدين، يصطدم البحث، من وراء طبيعتها الباطنة، على نحو لا مردّ له، **بسرٍّ خفيّ**[1] ما، نعني بشيء **مقدّس**، هو يمكن في الحقيقة أن يكون **معروفًا**[2] من قِبل كلّ واحد من الناس، إلّا أنّه لا يمكن أن يكون **معترَفًا**[3] به على نحو عمومي، نعني يُتواصل ويُتقاسَم على نحو كوني. - فمن حيث هو شيء مقدّس، هو ينبغي أن يكون شيئًا خلقيًّا، وبالتالي ينبغي أن يكون موضوعًا للعقل، وهو يمكن أن يُعرَف بشكل باطني معرفة كافية من أجل الاستعمال العملي، ولكن، من حيث ما هو شيء **سرّي وخفيّ**[4]، هو ليس بشيء يُعرَف من أجل الاستعمال النظري؛ وذلك أنّه سوف ينبغي عندئذ أن يكون شيئًا قابلًا للتواصل مع أيّ كان، وبالتالي يمكن أيضًا أن يتمّ الاعتراف به بشكل خارجي وعلى نحو عمومي.

إنّ الإيمان بشيء يجب علينا مع ذلك في الوقت نفسه أن نعتبره سرًّا مقدّسًا هو أمرٌ يمكن أن يؤخذ إمّا بوصفه **إيمانًا ملهَمًا على نحو ربّاني**، [VI، 138] أو بوصفه **إيمانًا عقليًّا محضًا**. فإذا لم يكن المرء مجبرًا تحت ضرورة قصوى للقبول بالنوع الأول، فنحن سوف نجعل كمسلّمة لنا أن نقف مع النوع الثاني. - إنّ المشاعر ليست معارف، وبالتالي هي لا تشير إلى أيّ سرّ خفيّ، وبما أنّ لهذا الأخير علاقة ما بالعقل، ولكن مع ذلك لا يمكن أن يتمّ تقاسمه وتواصله على نحو كوني: فإنّه سوف يكون على كلّ امرئ (إذا وُجد مثل هذا السرّ الخفيّ) أن يبحث عنه في صلب عقله الخاص.

(1) ein *Geheimnis*

(2) *gekannt*

(3) *bekannt*

(4) *Geheimes*

ليس من الممكن أن نقرّر بشكل قبلي وموضوعي ما إذا كان ثمّة مثل هذه الأسرار الخفيّة أو ليس ثمّة. وبالتالي سوف ينبغي علينا أن نفتّش على نحو مباشر في العنصر الباطني والعنصر الذاتي لاستعدادنا الخلقي، حتى نرى ما إذا كانت توجد فينا هكذا أسرار خفيّة. بيد أنّنا سوف يجب علينا ألّا نعدّ من بين الأسرار المقدّسة، تلك **الأسس** التي يقوم عليها ما هو خلقي، والتي لا نستطيع أن نسبر غورها، التي تقبل في الحقيقة أن تُتواصَل على نحو عمومي، وإن كانت أسبابها هي غير معطاة لنا، بل فقط ما هو معطى لنا بوصفه معرفة، لكنّه مع ذلك هو غير قادر على احتمال تواصل عمومي. لذلك فإنّ الحرية، التي هي خاصيّة كُشف عنها للإنسان انطلاقًا من قابليّة مشيئته للتعيّن بواسطة القانون الخلقي غير المشروط، هي ليست سرًّا خفيًّا، لأنّ معرفتها يمكن أن يتمّ **تواصلها** وتقاسمها مع أيّ كان؛ لكنّ الأساس الذي لا يُسبر غوره لهذه الخاصيّة إنّما هو سرّ خفيّ؛ وذلك لأنّه **ليس معطى** لنا من أجل معرفته. وعلى ذلك فإنّ الحرية، متى كانت مطبّقة على الموضوع الأخير للعقل العملي، أي تحقيق فكرة الغاية الخلقية القصوى، هي وحدها أيضًا الشيء الذي يقودنا على نحو لا مردّ له إلى الأسرار المقدّسة(*). -

---

(*) مثلما أنّ سبب الجاذبية الكونية لكل مادة في العالم هو غير معروف لدينا، إلى حدّ بحيث يمكن للمرء أن يتصوّر أنّه شيء لا يُمكن أبدًا أن يُعرف من قِبلنا؛ ذلك بأنّ المفهوم المتعلق بها يفترض قوة حركية أولى وساكنة فيها على نحو غير مشروط. لكنّها مع ذلك هي ليست سرًّا خفيًّا، بل يمكن أن يُكشف عنها لأيّ كان، من أجل أنّ **قانونها** هو معروف كفايةً. وحين تمثّلها نيوتن، إن صحّ التعبير، بوصفها حضرة إلهية كلية في الظواهر (***omnipraesentia phaenomenon***)، فذلك لم يكن أبدًا محاولة لتفسيرها، (إذْ إنّ وجود الله في المكان يحتوي على تناقض)، بل كان ذلك مماثلة رائعة من خلالها كان يتمّ التطلّع فقط إلى توحيد الكائنات الجسمانية لتكوين كلّ جامع للعالم، وذلك بأنْ وضع له سببًا غير جسماني؛ وإنّما يجري الأمر على نفس المنوال إذا ما حاول المرء أن يرى المبدأ المستقل لتوحيد الكائنات العاقلة في العالم قائمًا في دولة أخلاقية وتفسير هذه الأخيرة انطلاقًا من هذا الأمر. وحده الواجب الذي يدفعنا إلى ذلك، يمكن أن نعرفه؛ أمّا إمكانية التأثير الذي ننويه، حين نطيع هذا الواجب، فهي تقع فيما أبعد من [VI، 139] حدود إدراكنا. - إنّه ثمّة أسرار خفية، ومكنونات (***arcana***) في=

[VI، 139] من أجل أنّ الإنسان لا يستطيع أن يحقّق بنفسه فكرة الخير الأسمى المرتبطة على نحو لا يقبل الانفصام عن النية الخلقية المحضة (ليس فقط من جهة السعادة التابعة لها، بل أيضًا من جهة الاتحاد الضروري بين البشر من أجل الغاية الشاملة) ولكن مع ذلك هو يصادف في نفسه واجبًا يدعوه إلى العمل على ذلك، فهو يجد نفسه مدفوعًا نحو الإيمان بوجود معونة أو تسخير يأتيانه من لدن حاكم خلقيّ للعالم، من طريقهما وحدهما تكون هذه الغاية ممكنة، وإنّما عندئذ تنفتح أمامه هاويةُ سرّ خفيّ: عمّا فعله الله هاهنا، وما إذا كان علينا على العموم أن ننسب إليه **شيئًا ما**، **وماذا** ينبغي أن ننسب إليه (الله) على الخصوص، في حين أنّ الإنسان في كلّ واجب لا يعترف بأيّ شيء آخر سوى بما يكون عليه هو نفسه أن يفعل، من أجل أن يكون أهلًا لهذه التكملة غير المعروفة لديه وعلى الأقلّ التي لا يمكن تصوّرها.

إنّ فكرة حاكم خلقيّ للعالم هي مهمّة للإنجاز بالنسبة إلى عقلنا العملي. ولا يتعلق الأمر بأن نعرف ما هو الله في ذاته (طبيعته)، بقدر ما يتعلق بأن نعرف ماذا هو بالنسبة إلينا نحن باعتبارنا كائنات خلقيّة؛ وذلك على الرغم من أنّه ينبغي علينا، بغاية هذه العلاقة، أن نفكّر وأن نقبل بالهيئة الإلهية لطبيعته، كما هي ضرورية لهذه العلاقة، ضمن الكمال التام المطلوب لتحقيق إرادته، (على سبيل المثال بوصفه كائنًا لا يتغيّر، عليمًا بكل شيء، قديرًا، الخ.) ومن دون هذه العلاقة نحن لا يمكننا أن نعرف منه شيئًا.

= الطبيعة، ويمكن أن يكون ثمّة أسرار خفية، (وكتْمٌ للأسرار، ***secreta***) في السياسة **يجب** ألّا تكون معروفة بشكل عمومي؛ ولكنّ هذه الأسرار بنوعيها، وبقدر ما ترتكز على أسباب إمبريقية، هي مع ذلك **يمكن** أن تكون معروفة لدينا. ففيما يخصّ الواجب الإنساني الذي ينبغي علينا أن نعرفه معرفة كونية، (نعني العنصر الخلقي)، لا يمكن أن يوجد أيّ سرّ خفيّ، أمّا فيما يتعلّق بما لا يمكن أن يفعله إلّا الله وحده، ويتخطى قوتنا على فعل أيّ شيء من أجله، وبالتالي يتخطى أيضًا واجبنا، فإنّه لا يمكن ههنا أن يوجد إلّا السرّ الحقيقي، أي السرّ المقدّس (***mysterium***) للدين، الذي يكون من المفيد أن نعرف شيئًا ما عنه فقط وأن نفهمه، ولكن ليس أن ندركه.

وطبقًا لهذه الحاجة الخاصة بالعقل العملي فإنّ العقيدة الدينية الحقيقية الكونية إنّما هي إيمان بالله: 1) بوصفه الخالق القدير للسماوات والأرض، نعني على الصعيد الخلقيّ بوصفه مشرّعًا **مقدّسًا**، 2) به، بوصفه حافظًا للجنس البشري، وبوصفه ملكًا **راعيًا** وحاميًا خلقيًّا له، 3) به، باعتباره مدبّرًا لقوانينه المقدسة الخاصة، نعني بوصفه قاضيًا **عادلًا**.

[VI، 140] لا يحتوي هذا الإيمان في حقيقة الأمر على أيّ سرّ خفيّ؛ من أجل أنّه يعبّر فقط عن السلوك الخلقي لله إزاء الجنس البشري؛ ولذلك هو يعرض من نفسه لكل عقل بشري، وبالتالي يُصادَف في ديانات أكثر الشعوب المتحضرة(*). هو يكمن في مفهوم الشعب من حيث هو كيان مشترك، حيث ينبغي في كل وقت أن يتمّ التفكير في تلك السلطة العليا (*pouvoir*)[1] المثلثة، إلّا أنّ هذا الكيان المشترك هو هنا متمثَّل بوصفه كيانًا أخلاقيًّا، وبالتالي يمكن لهذه الصفة المثلثة للرئيس الخلقي للجنس البشري أن يُفكَّر فيها بوصفها متحدة في نفس الكائن الواحد، والحال أنّها في نطاق دولة مدنية قانونية هي ينبغي أن تكون مقسّمة ضرورة إلى ثلاثة ذوات مختلفة(+).

(*) في تاريخ النبوة المقدس للأشياء الأخيرة، لا يتمّ تمثّلُ أو تسميةُ **قاضي العالم** (على الحقيقة ذلك الذي سوف يأخذ تحت سلطانه أولئك الذين ينتمون إلى مملكة مبدأ الخير، وسوف يفصلهم عن الآخرين بوصفهم خاصّته) باعتباره هو الله بل باعتباره ابن الإنسان. ويبدو أنّ هذا يشير إلى أنّ **الإنسانية** ذاتها، من حيث ما هي واعية من نفسها بحدودها وهشاشتها، هي التي ستقوم بالدعوى في هذا الاختيار؛ وهذا الأمر هو بمثابة ضرب من الإحسان، إلّا أنّه لن يلحق أيّ ضرر بالعدالة. - وعلى الضدّ من ذلك فإنّ **قاضي** البشر، متمثَّلا في ألوهيته، نعني كما يكلّم ضميرنا، طبقًا للقانون المقدس المعترف به من قِبلنا، وطبقا لمسؤوليتنا (Zurechnung) الخاصة، (الروح القدس)، هو لا يمكن أن يُفكَّر فيه إلّا وهو يقضي بحسب ما تقتضيه صرامة القانون، من أجل أنّنا نحن أنفسنا، لا نعرف مطلقًا كم يمكن أن يوضع لمصلحتنا على حساب هشاشتنا، بل نحن لا نجد أمام أعيننا سوى مخالفاتنا مع الوعي بحريتنا، والإخلال بالواجب الذي هو ذنب اقترفناه بأيدينا، ومن ثمّ ليس لنا أيّ سبب لأن نقبل في حكم القاضي بوجود إحسان ما إلينا.

(1) بالفرنسية في النص الألماني.

(+) لا يستطيع المرء أن يقدّم السبب الذي بمقتضاه كم من شعوب قديمة عدة تتفق على هذه الفكرة، إذا لم يكن الأمر أنّها تكمن في صلب العقل البشري الكوني، وذلك متى أراد المرء=

[VI، 141] ولكن من أجل أنّ هذا الإيمان الذي طهّر العلاقة الخلقية للإنسان بالكائن الأسمى، وذلك لمصلحة الدين بعامة، من أنحاء التشبيه(1) المضرّة، وجعله مناسبًا للأخلاق الأصيلة لشعب حقيق بأن يكون شعب الله، هو قد قُدّم أوّل الأمر إلى العالم على نحو عمومي في شكل مذهب عقدي (مسيحي) وفيه هو وحده؛ بحيث يمكن للمرء أن يسمّي الإعلان عنه ضربًا من الوحي، يكشف عن الشيء الذي كان بالنسبة إلى البشر إلى حدّ الآن سرًّا خفيًّا، وذلك لذنب اقترفوه في حق أنفسهم.

وفيه على وجه التحديد تمّ التنصيص على ما يلي، **أوّلًا**: لا يجب على المرء أن يتمثّل المشرّع الأسمى بما هو كذلك، باعتباره **رحيمًا**(2) وبالتالي **متسامحًا**، (متساهلًا(3)) مع ضعف البشر ووهنهم، ولا باعتباره **مستبدًّا**(4) وآمرًا فقط باسم حقّه الذي لا قيود عليه، ولا أن يتمثّل قوانينه باعتبارها قوانين تحكّمية

= أن يفكّر في حكم شعب و(بالتناسب مع ذلك) حكم عالم ما. كانت ديانة زرادشت تعرف هؤلاء الأشخاص الإلهيين الثلاثة: أورموزد وميثرا وأريهمان؛ أمّا الديانة الهندية فقد عرفت براهما وفيشنو وسيفان (ولكن مع الفرق التالي وهو أنّ تلك تتمثّل الشخص الثالث ليس فقط بوصفه فاعلا للشرّ، من جهة ما هو عقوبة، بل حتى بوصفه فاعلًا **للشر الخلقيّ**، الذي عليه يُعاقب الإنسان؛ في حين أنّ هذه تتمثّله بوصفه شخصًا قاضيًا ومعاقبًا فحسب.) وأمّا الديانة المصرية فقد كان لها **فتا** (***Phta***) و**كناف** (***Kneph***) و**نايث** (***Neith***)، وبقدر ما يسمح لنا غموض الوثائق التي لدينا بأن نخمّنه عن هذه الأزمنة الأقدم لهذا الشعب، فإنّ الأوّل يجب أن يمثّل الروح المختلفة عن المادة، بوصفها **خالقة للعالم**، **أمّا المبدأ الثاني فالإحسان الحافظ والحاكم**، وأمّا الثالث فالحكمة المقيّدة لذلك الإحسان، نعني **العدالة**. وكذا الديانة **الغوطية** كانت تعبد **أودين** ***Odin*** (أب كلّ شيء) و**فرايا** ***Freya*** (وكذلك ***Freyer***، الطيبة) و[VI، 141] **طور** (Tor)، الإله الذي يقضي (ويعاقب). وحتى اليهود يبدو أنّهم في الفترات الأخيرة من من دستورهم التراتبي قد اتبعوا هذه الأفكار. إذ يبدو في اتهام الفرّيسيين: بأنّ المسيح (Christus) قد سمّى نفسه **ابن الله**، أنّهم لا يقيمون أيّ وزن خاص للوم على المذهب القائل بأنّ الله له ابن، بل فقط للقول بأنّ المسيح قد أراد أن يكون ابن الله هذا.

(1) Anthropomorphismen

(2) ***gnädig***

(3) indulgent

(4) ***despotisch***

على أيّ نحو شاء، لا قرابة لها مطلقًا مع مفهوماتنا عن الأخلاق، بل بوصفها قوانين مقصودها قداسة الإنسان. **ثانيًا**، لا ينبغي علينا أن نضع طيبته[1] في **إحسانه** غير المشروط لمخلوقاته، بل في كونه يرى أوّل الأمر إلى هيئتهم الخلقية التي بها يمكن لهم أن يفوزوا برضاه، وإنّما حينئذ فقط هو يساعدهم على تلافي عجزهم عن الإيفاء بهذا الشرط بأنفسهم. **ثالثًا**، أنّه لا يمكن أن نتمثّل عدالته باعتبارها **طيّبة وغفورة** (إذ إنّ ذلك ينطوي على تناقض)، وأكثر من ذلك لا يمكن تمثّلها بوصفها مدبّرة تحت صفة **القداسة** التي للمشرّع (التي لا يكون أيُّ إنسان عادلًا أمامها)، بل فقط بوصفها تقييدًا للطيبة شريطة اتفاق الناس مع القانون المقدس، وبقدر ما يمكنهم أن يوجدوا، من جهة ما هم **أبناء الإنسان**، طبقًا لما يقتضيه ذلك القانون. - وبكلمة واحدة: يريد الله أن يُعبَد ويُخدم بحسب صفة خلقيّة ذات أوجه ثلاثة ومتباينة على نحو خاص، وبالنسبة إليها فإنّ تسميتها بأسماء شخصيّة متباينة (ليست فيزيائية بل خلقيّة) تُطلق على كائن واحد بعينه، ليست أبدًا بعبارة غير مناسبة، وهو رمز إيماني يعبّر في الوقت نفسه عن الدين الخلقي المحض بتمامه، الذي من شأنه أن يكون معرّضًا، من دون هذا التمييز، طبقًا لنزعة الإنسان، إلى خطر التفكير في الألوهة كما يفكّر في رئيس بشريّ، [VI، 142] (ففي حكومته هو لا يفصل أطراف هذه الصفة الثلاثية كما جرت العادة بعضها عن البعض، بل في الغالب يمزجها أو يخلط بينها)، وإلى خطر التشوّه في شكل عقيدة استعباد مشبِّهة.

ولكن إذا كان لا يجب على هذا الإيمان (بتثليث إلهي)، أن يُعتبَر بوصفه تمثيلًا لفكرة عمليّة، فحسب، بل بوصفه، بما هو كذلك، الإيمان الذي يتمثّل ما هو الله في حدّ ذاته، فإنّه سوف يكون عندئذ سرًّا خفيًّا يتخطّى كلّ المفاهيم الإنسانية، وبالتالي سرًّا متعلّقًا بوحي هو بالنسبة إلى قوة التصوّر البشرية شيء يُطلب فلا يُدرك، ويمكن بحسب هذا الاعتبار أن يتمّ الإعلان عنه بما هو كذلك. وإنّ الإيمان به، بما هو توسيع للمعرفة النظرية بالطبيعة الإلهية، هو لن

(1) die Güte

يكون غير اعتراف بعقيدة كنسية غير مفهومة تمامًا بالنسبة إلى الإنسان، وإذا ما ظنّوا أنّهم قادرون على فهمها، هو لن يكون غير رمز تشبيهي عن عقيدة كنسية، وهو أمر لم يتمّ الفوز من خلاله بأيّ شيء فيما يخصّ التحسين الأخلاقي. - وحده ما يمكن أن نفهمه وننفذ إليه كليةً ضمن علاقة خلقيّة، لكنّه من جهة المقصد النظري (الهادف إلى تعيين الطبيعة والموضوع في ذاته بعامة) هو يتخطّى كلّ مفاهيمنا، إنّما هو سرّ خفيّ (ضمن علاقة ما)، ومع ذلك هو يمكن (ضمن علاقة أخرى) أن يُكشَف عنه وحيًا. ومن الجنس الأخير نجد السرّ المشار إليه أعلاه، والذي يمكن للمرء أن يقسّمه إلى ثلاثة أسرار موحاة لنا من طرف عقلنا الخاص:

1 - سرّ **الدعوة**[1] (دعوة البشر باعتبارهم مواطنين من أجل دولة أخلاقية). - فنحن لا نستطيع أن نفكّر في الخضوع **غير المشروط** والكلي للإنسان تحت التشريع الإلهي على أيّ نحو آخر إلّا من جهة ما ننظر إلى أنفسنا في الوقت نفسه بوصفنا **مخلوقاته**؛ تمامًا، مثلما أنّ الله لا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه مدبّرًا[2] لكل قوانين الطبيعة، إلّا من أجل أنّه هو خالق الأشياء الطبيعية. إلّا أنّه لأمرٌ غير قابل للتصوّر مطلقًا بالنسبة إلى عقلنا، كيف يجب أن تكون الكائنات **مخلوقة** من أجل استعمال حرّ لقواها؛ وذلك أنّنا، بحسب مبدأ السببية، لا يمكننا أن ننسب إلى كائن، تمّ القبول به باعتباره كائنا منتَجًا، أيَّ أساس باطني آخر لأفعاله، إلّا ذاك الذي كانت العلة المُنتِجة قد أودعته فيه، والذي من خلاله (وبالتالي من خلال علة خارجية)، يكون عندئذ كلّ فعل من أفعاله متعيّنًا، وبالتالي فإنّ هذا الكائن ذاته لن يكون حرًّا. وهكذا فإنّ الشريعة[3] الإلهية، المقدسة، وبالتالي المتعلقة فقط بالكائنات الحرة، هي لا تقبل التوافق مع المفهوم القائل بخلْقها، متى نظرنا إليها بالعقل، بل ينبغي على المرء أن يعتبر

(1) Berufung. النداء الإلهي.
(2) Urheber
(3) Gesetzgebung

بعدُ هذه الكائنات بوصفها كائنات حرة موجودة[1]، هي غير متعيّنة عبر تبعيّتها الطبيعية، بمقتضى خلْقها،[VI، 143] بل عبر إكراه[2] خلقيّ فقط، ممكن طبقًا لقوانين الحرية، أي عبر دعوة إلى المواطنة[3] داخل الدولة الإلهية. وعلى هذا النحو فإنّ الدعوة إلى هذه الغاية واضحة تمامًا من ناحية خلقيّة، أمّا بالنسبة إلى التأمّل النظري[4] فإنّ إمكانية أن يكون المرء مدعوًّا هو سرّ خفيّ ولغز لا يمكن النفاذ إلى مكنونه.

2 - سرّ **التعويض**[5]. إنّ الإنسان، كما نعرفه، هو فاسد، وهو ليس مناسبًا من ذاته لهذا القانون المقدّس بأيّ وجه كان. ومع ذلك، فحين تكون النعمة الإلهية قد دعته بوجه ما إلى الوجود، نعني استدعته لأنْ يوجد بطريقة مخصوصة (بوصفه عضوًا في ملكوت السماء)، فإنّ عليه أيضًا أن يستمدّ وسيلة ما يسدّ بها النقص الحاصل في كفايته المفروضة لهذا الغرض، من وفرة قداسته الخاصة. إلّا أنّ هذا الأمر مناقض للعفويّة (التي هي مفترضة سلفًا، أكان ذلك بالنسبة إلى كلّ خير أو شرّ خلقيّ، قد يمكن لإنسان ما أن يحتوي عليه)، التي ينبغي بمقتضاها أن ينشأ مثل هذا الخير ليس عن أيّ طرف آخر بل عن الإنسان نفسه، إذا كان يجب أن يكون من الممكن أن يُنسَب إليه وأن يتحمّل وزره[6]. - وهكذا لا يمكن، بقدر ما يتيسّر للعقل أن يرى، لأيّ طرف آخر أن يعوّضه عبر زيادة في السلوك الحسن أو عبر ما له من فضل؛ أو، متى تمّ القبول بذلك، لا يمكن أن يكون من الضروري أن **نقبل به** إلّا ضمن مقصد خلقيّ؛ إذ بالنسبة إلى المماحكة العقلية[7] هذا سرّ خفيّ لا يمكن البلوغ إليه.

---

(1) existierend
(2) Nötigung
(3) Bürgerschaft
(4) Spekulation
(5) ***Genugtuung***. الترضية أو التكفير عن الذنب أو الخطأ.
(6) zugerechnet
(7) Vernünfteln

3 - سرّ **الاصطفاء**(1). حتى وإن تمّ إقرار هذا الرضا بالنيابة بوصفه أمرًا ممكنًا، فإنّ القبول به من طريق إيمان خلقيّ، هو تعيين للإرادة نحو الخير، هو يفترض بعدُ في الإنسان نيّةً يرضى عنها الله، هو لا يمكنه مع ذلك أن ينتجها من نفسه بسبب الفساد الطبيعي الذي فيه. ولكن أنَّ **رحمةً** سماويّة يجب أن تفعل فيه، وتمنح هذه المعونة ليس بحسب فضل الأعمال، بل بواسطة **قضاء مبرم**(2)، غير مشروط، تمنحها لهذا الإنسان وتمنعها عن ذاك، فيُخَصُّ هذا القسم من الجنس البشري بالنعيم، أمّا الآخر فبالنبذ الأبدي، هو أمر لا يعطينا بدوره أيّ مفهوم عن العدالة الإلهية، بل ينبغي في كل الأحوال أن يُردّ إلى حكمة ما، قاعدتها هي بالنسبة إلينا سرّ خفيّ بإطلاق.

والآن، ماذا نقول حول هذه الأسرار، بقدر ما تهمّ التاريخ الخلقي لحياة كلّ إنسان: كيف يحدث أنّ خيرًا أو شرًّا أخلاقيًّا بعامة يمكن أن يوجد في العالم (إذا كان هذا الأخير يوجد في الكلّ وفي أيّ وقت)، كيف من هذا الشرّ يصدر رغم ذلك الخيرُ، وينشأ في إنسان ما؛ أو لماذا، حينما يحدث **هذا** في [VI، 144] البعض، يظل غيرهم مستبعدين منه، - إنّ الله لم يوح لنا بأيّ شيء، ولا يمكن أيضًا أن يوحي لنا بأيّ شيء، لأنّنا لن **نفهمه**(+). سيكون الأمر كما لو أنّنا

(1) ***Erwählung***

(2) R***atschluss***

(+) لا يجد المرء في العادة أيّ حرج في أن يطلب من المبتدئين في تعلّم الدين أن يؤمنوا بالأسرار الغامضة، لأنّ، كوننا لا نستطيع **تصوّرها**، أي لا نستطيع أن نبصر بإمكانية موضوعها، هو لا يبرّر رفضنا الإقرار بها، مثلما هو الأمر مع قوة التوالد التي في المواد العضوية، التي لا يستطيع أيضًا أيُّ إنسان تصوّرها، إلّا أنّه لا يستطيع أن يرفض الإقرار بها، ومع ذلك فإنّ هذا الأمر هو سرّ خفيّ بالنسبة إلينا، وسوف يبقى كذلك. ولكنّنا مع ذلك نحن **نفهم** جيّدًا ما تريد هذه العبارة قوله، ونحن نمتلك مفهومًا إمبيريقيًّا عن الموضوع، مع الوعي بأنّه لا يوجد هاهنا أيّ تناقض. - على كلّ سرّ خفيّ تمّ اتخاذه عقيدةً، يمكن لنا أن نشترط، عن حقّ، أن **نفهم** ما هو المقصود من ورائه؛ وهو أمر لا يحدث من جهة كوننا نفهم الكلمات التي يُشار بها إليه، كلّ واحدة **على حدة**، بأنْ نربطها بمعنى ما، بل من جهة أنّه، متى تمّ إدراكها معًا ضمن مفهوم ما، هي ينبغي أن تسمح أيضًا بمعنى ما، وليس من جهة أنّ كلّ فكر سوف ينطفئ بذلك وينقطع. - إنّ الله يمكنه أن يسمح بأن تأتينا هذه المعرفة **إلهامًا**، شريطة ألّا تنقصنا من جهتنا=

نريد أن **نفسّر** ما يحدث للإنسان وأن **نجعله قابلًا للتصوّر** بواسطة حريته، وحول هذا الأمر كان الله على الحقيقة قد كشف لنا عن إرادته بواسطة القانون الخلقيّ الذي فينا، لكنّ **الأسباب** التي انطلاقًا منها يحدث فعلٌ حرّ ما على الأرض أو أيضًا لا يحدث، هو قد تركها في تلك الظلمة حيث ينبغي أن يبقى كلّ شيء رهينًا للبحث الإنساني، ولكن، بما هو تاريخ، هو يجب أن يكون متصوَّرًا انطلاقًا من الحرية بناءً على قانون الأسباب والنتائج(+). أمّا عن القاعدة الموضوعية لسلوكنا فإنّ كلّ شيء، ممّا نحتاجه، قد أُوحي لنا به كفايةً (بواسطة العقل والكتاب)، وهذا الوحي هو في الوقت نفسه مفهوم لكلّ إنسان.

إنّ الإنسان مدعوٌّ من خلال القانون الخلقيّ إلى أن يحيى سيرة حسنة، وأنّه، من طريق الاحترام الذي لا يتزعزع لهذا القانون الذي يوجد فيه، هو يجد أيضًا في نفسه نحوًا من الاستبشار الذي يحمله على الثقة في هذه الروح الخيّرة وعلى الرجاء[1] في أن يستطيع أن يرضيها، كما يتسنى له، وأخيرًا، أنّه، بتوحيده لهذا الأمل[2] الأخير مع الأمر الصارم عن ذلك القانون، [VI، 145] هو ينبغي أن يمتحن نفسه على الدوام كأنّه مطالب بالمحاسبة أمام قاض ما: ذلك ما يعلّمنا إيّاه، وفي الوقت نفسه يحضّنا عليه، كلّ من العقل والقلب والضمير. وإنّه لأمرٌ لا يخلو من تكبّر أن نصبو إلى أن يُصرَّح[3] لنا بأكثر من ذلك، وإذا كان يجب أن يحدث ذلك، فإنّه ينبغي ألّا يُعدّ حاجةً إنسانية كونية.

رغم أنّ هذا السرّ الكبير، من حيث ما هو جامع لكلّ الأسرار المشار إليها

= رغبة جدّية في ذلك، هو أمر لا يقبل التفكير فيه؛ وذلك أنّ هذه المعرفة لا يمكن أن تلازمنا (inhärieren)؛ من أجل أنّ طبيعة ذهننا غير قادرة على ذلك.

(+) لهذا السبب نحن نفهم جيّدًا ماذا هي الحرية من جهة عمليّة (متى كان الكلام يدور حول الواجب)، أمّا من جهة المقصد النظري، حيث يتعلق الأمر بالسببية التي من شأنها (أي بطبيعتها بوجه ما) نحن لا يمكننا حتى أن نفكّر في أن نرغب في فهمها، من دون أن نقع في التناقض.

(1) Hoffnung

(2) Erwarterung

(3) eröffnen

في صيغة واحدة، يمكن أن يُجعَل قابلًا للتصوّر لكلّ إنسان بواسطة العقل، باعتباره فكرة دينية ضرورية على الصعيد العملي، فإنّ المرء يمكن له مع ذلك أن يقول إنّه، حتى يصير أساسًا خلقيًّا للدين، وخاصة لدينٍ عموميّ، هو قد تمّ حينئذ الإعلان[1] عنه أوّلًا، عندما تمّ تعليمه بشكل **علني**[2]، ووقع تحويله إلى رمز لحقبة دينية جديدة تمامًا. إنّ **التعاويذ**[3] **الطقوسية** تنطوي عادة على لغتها الخاصة، التي هي معيّنة فقط للذين ينتمون إلى جمعيّة ما (طائفة حرفية أو جماعة[4])، وذات منحى صوفي أحيانًا، وغير مفهومة للجميع، والتي لا يجب على المرء أيضًا أن يستخدمها على نحو منصف (كما يقتضي الاحترام) إلّا من أجل فعل احتفاليّ، (كما، على سبيل المثال، عندما يجب أن يتمّ قبول أحدهم بوصفه عضوًا ضمن جماعة[5]). لكنّ الهدف الأسمى للكمال الخلقي للمخلوقات المتناهية، والذي هو بالنسبة إلى الإنسان شيء لا يمكن البلوغ إليه تمامًا أبدًا، إنّما هو محبّة القانون.

إنّ مبدأ الإيمان الذي سيكون في الدين موافقًا لهذه الفكرة هو هذا: «إنّ الله محبّة»؛ ففيه يمكن لنا أن **نمجّد** المحبّ (بمحبّة **الرضا** الخلقيّ للبشر، بقدر ما هم مطابقون لقانونه المقدّس)، أي **الأب**؛ وفضلًا عن ذلك، وبقدر ما يتمثّل في فكرته الحافظة لكلّ شيء، نموذج الإنسانية المتولد عنه هو ذاته والمحبوب، نمجّد **الابن** ابنه؛ وفي النهاية، وبقدر ما يحصر هذا الرضا في شرط اتفاق البشر مع شرط هذه المحبة المستمدّة من الرضا، ويبرهن بذلك عن محبّة مؤسّسة على الحكمة، يمكننا أن **نمجّد الروح القدس**(*) [VI، 146]؛ ولكن على الحقيقة لا

(1) offenbaren

(2) *öffentlich*

(3) ***Formeln***

(4) gemeines Wesen

(5) Gesellschaft

(*) هذه الروح، التي من خلالها تتوحّد محبّة الله بما هو مخلّص (على الحقيقة المحبة التي نشعر بها في المقابل) مع خشية الله، الخشية أمامه من حيث هو مشرّع، نعني التي من خلالها يتوحّد المشروط مع الشرط، هذه الروح التي يمكن أن يتمّ تمثّلها كذلك «بوصفها صادرة من =

يمكننا أن **ندعوه** ضمن شخصية متكثّرة بهذا القدر، (إذ سوف يشير ذلك إلى تباين

= كليهما»، إنّما هي في الوقت نفسه، فضلًا عن أنّها «تقودنا إلى كلّ حقيقة (ملاحظة الواجب)»، القاضي الحقيقي على البشر (أمام ضمائرهم). وذلك أنّ القضاء إنّما يمكن أن يؤخذ على دلالتين اثنتين: إمّا القضاء على الفضل والنقص في الفضل، أو على الذنب والبراءة. وإنّ الله، معتبَرًا بما هو **المحبّة** (في صفة ابنه)، هو يقضي على البشر بقدر ما لا يزال يمكن، علاوة على الدينونة (Schuldigkeit)، أن يساعدهم فضلٌ ما ويكون لهم ردفًا [VI، 146]، وعندئذ فإنّ حكمه هو: **أهلٌ** أو **ليس بأهلٍ**. وهو يصطفي الذين هم خاصّته، الذين لا يزال يمكن لهكذا فضل أن يُعزى إليهم ويُسألوا عنه. أمّا البقية فيذهبون فارغين. وعلى الضدّ من ذلك فإنّ حكم القاضي طبقًا **للعدالة** (حكم الذي ينبغي أن نسمّيه قاضيًا بحقّ، تحت اسم الروح القدس)، على الذين لا يمكن لأيّ فضل أن يساعدهم ويكون لهم ردفًا هو: **مذنب أو غير مذنب**، أي الإدانة أو الغفران. - يعني القضاء في الحالة الأولى **اصطفاء** أصحاب الفضل ممّن لا فضل لهم، وكلّ من الفريقين يتنافس على أجرٍ ما (غبطة الخلاص). بيد أنّه لا يُفهَم هنا تحت **الفضل** امتيازٌ ما للخلقيّة بالنسبة إلى القانون، (بالاستناد إليه لا يمكن أن يحصل لنا أيّ فائض في ملاحظة الواجب فوق دينونتنا)، بل امتياز بالمقارنة مع أناس آخرين، فيما يتعلق بنيّتهم الخلقية. إنّ **الأهليّة** (***Würdigkeit***) ليس لها أيضًا على الدوام إلّا دلالة سالبة (ليس عديم الأهلية)، أي القابلية الخلقية بالنسبة إلى هكذا نعمة. - وهكذا فإنّ الذي يقضي بالصفة الأولى (بوصفه حَكَمًا Brabeuta)، هو يصدر حُكْمًا اختياريًّا بين شخصين (أو خصيمين) اثنين متنافسين من أجل الأجر (من أجل الخلاص)؛ أمّا في الصفة الثانية، فإنّ (القاضي الحقيقي) إنّما يصدر حكمه على **الشخص بعينه**، أمام محكمة العدل (أمام الضمير) التي تبتّ في الدعوى القضائية ما بين المدّعي والمحامي. - والآن إذا ما قبلنا بأنّ كلّ البشر واقعون تحت حالة الخطيئة، إلّا أنّ البعض منهم يمكن أن يستفيد من فضل ما ويكون له ردفًا: فإنّ ما يقع هو قرار **القاضي بالمحبة**، والذي يؤدي غيابه إلى **حكمٍ بالرفض**، لكنّ **الحكم بالإدانة** (من جهة ما يؤول أمر الإنسان عندئذ إلى القاضي بالعدل)، هو النتيجة التي سوف تنجرّ عنه على نحو لا مردّ له. - وبهذه الطريقة، يمكن، حسب رأيي، أن نجمع بين القضايا المتناقضة في الظاهر فيما بينها: «سوف يأتي الابن كي يحكم على الأحياء والأموات»، ومن جهة أخرى: «إنّ الله لم يبعثه إلى العالم كي يحكم على العالم، بل كي يدرك الخلاص من خلاله» (إنجيل يوحنا، 3، 17)، وأن نجعلها في توافق مع تلك التي قيل فيها: «من لا يؤمن بالابن هو **يكون** قد حُكم عليه **بعدُ** وجرى فيه القضاء» (5، 18)، أي من قِبل تلك الروح التي ذُكر عنها: «سوف يحكم العالم من أجل الخطيئة ومن أجل العدالة». وإنّ العناية القلقة بهكذا تمييزات في حقل العقل بمجرّده، من جهة ما هي معمولة هنا خصّيصًا من أجل هذا العقل، قد يمكن أن تُعتبَر بسهولة تلطّفًا مرهقًا ولا جدوى منه؛ أجل كان يمكن أن تكون كذلك، لو أنّها كانت مبسوطة من أجل البحث في الطبيعة الإلهية. ولكن بما أنّ البشر هم في مسائل الدين ميّالون على الدوام، بسبب ما يقترفونه من ذنوب، إلى تولية وجوههم إلى اللطف الإلهي، ولكن من=

في الماهية، والحال أنّه [VI، 147] على الدوام ليس سوى موضوع واحد) بل باسم الموضوع الممجَّد والمحبوب عنده هو ذاته فوق كلّ شيء، بحيث يكون التوحّد الخلقيّ معه أمنية وفي الوقت نفسه واجبًا. وبعدُ فإنّ الشهادة[1] النظرية على الإيمان بالطبيعة الإلهية ضمن هذه الصفة المثلّثة إنّما تنتمي إلى الصيغة الكلاسيكية البسيطة لعقيدة كنسيّة، من أجل تمييزها عن ضروب أخرى من المعتقد مستمدّة من مصادر تاريخية أخرى، والتي لا يوجد إلّا قليل من الناس بإمكانه أن يصلها بمفهوم واضح ومعيّن (ليس معرّضا لسوء التأويل)، والتي يعود أيضاحها أكثر إلى العلماء في علاقتهم بعضهم البعض (بوصفهم مفسّرين متفلسفة وعارفين لكتاب مقدّس ما)، حتى يجتمعوا رأيًا واحدًا حول معناه، فليس كلّ ما فيه هو مجعول لقوة الإدراك العامية، أو أيضًا هو مجعول إلى حاجة هذا الزمان، إلّا أنّ مجرّد الإيمان الحرفي إنّما يفسد النيّة الدينية الحقيقية أكثر ممّا يصلحها.

= دون أن يستطيعوا تفادي عدالته، وأنّ **قاضيًا لطيفًا** في شخص واحد بعينه هو ضرب من التناقض، فإنّ المرء يرى بيسر أنّه حتى من جهة نظر عملية فإنّ مفاهيمهم حول هذا الأمر لابدّ وأنّها فضفاضة جدًّا وغير متوافقة مع نفسها، وأنّ تصحيحها وتعيينها الدقيق هو بذلك أمرٌ ذو أهمّية عملية كبرى.

(1) Bekenntnis

[149 ،VI]

في النظرية الفلسفية في الدين

القطعة الرابعة

[151 ،VI]

القطعة الرابعة

في العبادة والعبادة الباطلة[1] تحت سيادة مبدأ الخير أو في الدين والكهنوت

إنّها لَبدايةٌ لِسيادة مبدأ الخير، وأمارةٌ «على أنّ ملكوت الربّ قد أتى إلينا»؛ حتى ولو أنّ مبادئ دستوره وحدها هي التي أخذت تصبح عمومية؛ وذلك أنّه إنّما هنا بعدُ في عالم الذهن كانت الأسباب، التي يمكنها وحدها أن تحقّقه، قد مدّت جذورها على نحو كوني، على الرغم من أنّ التطوّر الكامل لظاهرته في عالم الحسّ هو لا يزال يتزحزح مبتعدًا على نحو لا يمكن الإحاطة به. لقد رأينا أنّ التوّحد من أجل جماعة أخلاقية إنّما هو واجب من نوع مخصوص (*officium sui generis*)، وأنّه، حتى لو أنّ كلّ امرئ هو يطيع واجبه الخاص، فإنّه يمكن للمرء أن يستنتج من ذلك نحوًا من **التناغم العرضي**[2] للكلّ ابتغاء خير جماعي،

(1) vom Dienst und afterdienst. - تعني لفظة «der Dienst» معاني عدة، إلّا أنّ ما يعنينا هنا أنّها تحتمل دلالتين غير منفصلتين: 1 - الخدمة (المدنية، الدينية، العسكرية، المنزلية...)؛ 2 - العبادة أو الصلاة العامة أو إقامة الشعائر. لكنّ الأكيد، وما يعسّر عمل المترجم، هو أنّ كانط يستغل هذا الازدواج في تخريج مواد هذا القسم من الكتاب، وذلك للغاية التالية: ردّ الدين إلى وظيفته الخلقية الأصلية بوصفها لا تعدو أن يكون «خدمة» لله، وليس «تقنية تعبّد» أو تكنولوجيا طقوسية قد يفرضها طرفٌ على بقية الناس على أنّها شرط الخلاص في العالم الآخر، وذلك من خلال جملة من «القواعد الأساسية» أو «أحكام الشريعة» أو «الأنظمة التأسيسية» (Statuten) لفرض عقيدة دون غيرها. أمّا لفظة «Afterdienst» فهي على الأغلب لفظة من نحت كانط ولا وجود لها في المعاجم المتداولة. وتعني «الخدمة الرديئة» ولكن أيضًا «العبادة الكاذبة» أو الباطلة أو الزائفة أو شبه العبادة. ونحن سوف نستعمل هذه العبارات وغيرها لتأدية المعنى حسب المقام أو السياق.

(2) *zufällige Zusammenstimmung*

من دون أن يكون وجود مؤسسة أخرى ضروريًا لذلك، غير أنّه لا يحقّ لنا أن نعقد الرجاء على هذا التناغم للكلّ إذا لم نجعل كمهمّة خاصة أن يتمّ الاتحاد الواحد مع الآخر من أجل الهدف نفسه وإرساء **جماعة** تحت قوانين خلقيّة، تكون قواها موحّدة وبالتالي أكثر قوة لمقاومة هجمات مبدأ الشرّ، (إذ إنّ البشر يُغوي بعضهم بعضًا بأن يكونوا أدوات في خدمته). - ولقد رأينا أيضًا أنّ هكذا جماعة، من حيث هي ضرب من **ملكوت الربّ**، لا يمكن النهوض بها من طرف الإنسان إلّا بواسطة **الدين**، وأنّه يمكن في النهاية، من أجل أن يكون هذا الدين عموميًّا، (وهو أمر مطلوب بالنسبة إلى كلّ جماعة)، تمثّلُ هذا الملكوت في شكل محسوس **لكنيسة** ما [VI، 152]، يكون تنظيمها أمرًا متروكًا للبشر، بوصفه عملًا يمكن أن يُطلَب منهم فيُلزموا بتأسيسه.

لكنّ تشييد كنيسة، بوصفها جماعة قائمة على قوانين الدين، هو أمر يبدو أنّه يتطلّب قدرًا من الحكمة (سواء من حيث البصيرة أو من حيث النية الحسنة)، أكثر ممّا يحقّ للمرء أن يتوقّعه من البشر؛ لاسيّما وأنّ الخير الخلقيّ، الذي هو منشود عبر هكذا مؤسسة، إنّما يبدو أنّه ينبغي أن يكون **مفترَضًا** فيهم بعدُ من أجل هذه الغاية. وفي الواقع فإنّها أيضًا لعبارةٌ غير معقولة أنّه يجب على **البشر** أن **يؤسّسوا** ملكوتًا للربّ، (كما يمكننا بالفعل أن نقول عنهم إنّهم يستطيعون أن يشيّدوا مملكة[1] لعاهل بشريّ)؛ ينبغي أن يكون الربّ ذاته هو الخالق لملكوته[2]. إلّا أنه بما أنّنا لا نعلم ماذا يفعل الربّ مباشرة من أجل أن نعرض فكرة ملكوته في الواقع الفعلي، الملكوت الذي نجد في أنفسنا التقدير الخلقي الذي يجعلنا مواطنين ومحكومين في نطاقه، ولكن بما أنّنا نعرف ماذا علينا أن نفعل من أجل أن نجعل أنفسنا مناسبين لأن نكون أعضاء في ذلك الملكوت، فإنّ هذه الفكرة، سواء تمّ إيقاظها وجعلها **عمومية** في الجنس البشري بواسطة العقل أو بواسطة الكتاب المقدس، سوف تربط بيننا من أجل تنظيم كنيسة ما، وفي هذا الحالة الأخيرة فإنّ الله نفسه، من حيث هو مؤسّس، هو خالق

(1) ein Reich

(2) ein Reich

الدستور[1]، أمّا البشر، من حيث هم أعضاء ومواطنون أحرار في هذا الملكوت، فهم في كل الأحوال خالقو **التنظيم**[2]؛ وذلك أنّ الذين هم من بينهم يتدبّرون الأعمال العمومية طبقًا لذلك التنظيم هم يشكّلون **إدارته**، بوصفهم خدَمَة[3] الكنيسة، كما أنّ سائر البقية، من حيث هم تعاونيّة[4] مشتركة خاضعة لقوانينها، إنّما يشكّلون الطائفة[5].

بما أنّ دينًا عقليًا محضًا، هو لا يقبل، من حيث هو إيمان ديني عمومي، إلّا بمجرد الفكرة عن كنيسة ما (نعني كنيسة غير مرئية)، وأنّ الكنيسة المرئية، التي هي مؤسسة على عقائد مقررة، إنّما هي فقط محتاجة وقابلة لتنظيم ما بواسطة البشر: فإنّ العبادة[6] تحت سيادة مبدأ الخير في الكنيسة الأولى[7] لا يمكن أن يُنظَر إليها بوصفها عبادة كنسية، وهذا الدين ليس له خدَمة قانونيون، بوصفهم **موظّفين** في جماعة أخلاقية؛ وبالتالي فإنّ كلّ عضو فيها إنّما يتلقى أوامره مباشرة من المشرّع الأسمى. ولكن بما أنّنا مع ذلك، فيما يتعلق بواجباتنا (التي علينا أن ننظر إليها بكاملها باعتبارها في الوقت نفسه أوامر إلهية)، نحن في كل وقت في خدمة الله، فإنّ **دين العقل المحض** سوف يتّخذ **خَدَمًا** له كلّ البشر الذين يفكّرون بطريقة حسنة[8] (وإنْ من دون أن يكونوا موظّفين) [VI، 152]؛ إلّا أنّنا لن نستطيع بذلك أن نسمّيهم خدَمة كنيسة (أي كنيسة مرئية، التي عليها وحدها هنا يدور الكلام). - ومن أجل أنّ كلّ كنيسة تمّ إرساؤها على قوانين نظامية لا يمكن أن تكون هي الكنيسة الحقيقية إلّا من جهة ما تحتوي على مبدأ الاقتراب على الدوام من الإيمان العقلي المحض (كما من الإيمان الذي، متى

---

(1) ***Konstitution***

(2) ***Organisation***

(3) Diener

(4) Mitgenossenschaft

(5) die ***Gemeinde***

(6) der Dienst

(7) غير المرئية.

(8) wohldenkend

كان عمليًّا، هو في كلّ إيمان إنّما يشكّل الدين على الحقيقة)، ومن جهة ما يمكن، مع الوقت، أن تزيل الإيمان الكنسي (حسب ما هو تاريخيّ فيه)، فإنّه يمكننا مع ذلك أن نسجّل في هذه القوانين ولهؤلاء الموظّفين لدى الكنيسة المؤسَّسة عليها، ضربًا من **خدمة** (*cultus*) الكنيسة، بقدر ما يقوم هؤلاء بتوجيه تعاليمهم وتنظيمهم في كل وقت نحو هذا الهدف الأخير (نحو إيمان ديني عمومي). وعلى الضدّ من ذلك فإنّ خدَمة كنيسة لا يولون اهتمامًا خاصًّا لهذا الهدف، بل على الأرجح هم يعتبرون مسلمة الاقتراب المتواصل منه شيئًا ينبغي إدانته، والذين يظنّون أنّ التمسّك بالجزء التاريخي والنظامي من العقيدة الكنسية هو وحده الذي ينبغي اعتباره مخلّصًا ومنقذًا، هم أناس يمكن اتهامهم حقًّا بـ**الخدمة الزائفة**[1] للكنيسة أو (لما هو ممثَّل من قِبلها)، أي الجماعة الأخلاقية تحت سيادة مبدأ الخير. - وعلينا أن نفهم بخدمة زائفة (*cultus spurius*)[2] القناعة بخدمة أحد عبر ذلك النوع من الأفعال التي تجعل هذا الأحد في واقع الأمر يتراجع عن مقصده. وهذا يحدث في جماعة حيث إنّ ما ليس له سوى قيمة الوسيلة من أجل مرضاة إرادة رئيس ما، إنّما يتمّ تقديمه بوصفه هو الشيء الذي يجعلنا مرضيًّا عنّا **مباشرة** من قِبله، ويوضع مكانه؛ وعندئذ فإنّ ذلك الرئيس قد حيل بينه وبين مقصده.

(1) ***Afterdienst***. الخدمة في معنى خدمة الله، أي العبادة. وبيّن أنّ كانط يزاوج هنا بين الدلالتين، وهو مغزى وضعه للفظة بخط مائل.

(2) باللاتينية في النص: خدمة رديئة، ولكن أيضًا عبادة كاذبة. من «spurius» - لقيط.

الباب الأوّل

في عبادة الله ضمن دين ما بعامة

إنّما **الدين** (متى اعتبرناه على الصعيد الذاتي) هو معرفة بكلّ واجباتنا **بوصفها** أوامر إلهيّة(*). والدين الذي ينبغي عليّ فيه أن أعرف قبلُ [VI، 154]

(*) بهذا التعريف يتمّ تفادي عديد التأويلات الخاطئة لمفهوم الدين بعامة. **أوّلًا**، أنّه لا يُشترط فيه، فيما يهمّ المعرفة النظرية أو الاعتراف (Bekenntnis)، أيّ علم تقريري، (ولا حتى العلم بوجود الله)، وذلك أنّ هذا الاعتراف، بسبب نقص اطلاعنا على الموضوعات فوق المحسوسة، يمكن بعدُ أن يكون منافقًا؛ بل ما هو مفترَض فقط من ناحية تأمّلية، فيا يتعلق بالعلة العليا للأشياء، هو قبول إشكاليّ، [VI، 154] (فرضية)، ولكن بالنسبة إلى الموضوع، الذي باتجاهه يهدينا عقلنا الآمر على الصعيد الخلقيّ بأنْ نفعل، ما هو مفترَض هو إيمانٌ عمليّ، واعد بمفعول ما على الغاية النهائية للعقل، وبالتالي إيمان **تقريريّ جازمٌ** حرّ، وهو شيء لا يحتاج إلّا إلى **فكرة الله**، التي ينبغي أن ينجح في العثور عليها كلُّ عمل خلقي جدّي (ولهذا السبب مؤمن) من أجل الخير، من دون أن يكون بإمكانه أن يتكبّر ويدّعي أنّه سيضمن لنا الواقع الموضوعي الذي من شأنها بواسطة المعرفة النظرية. فبالنسبة إلى أيّ شيء يمكن أن يُجعل واجبًا لأيّ إنسان، ينبغي على **أقلّ** معرفة (أنّه من الممكن أن يكون الله موجودًا)، أن تكون بعدُ كافية على الصعيد الذاتي. **ثانيًا**، قد تمّ بواسطة هذا التعريف للدين بعامة، تفادي التمثّل المضلّل له، وكأنّه جملة من الواجبات **الخاصة** المتعلقة بالله مباشرة، ومن ثمّ الامتناع عن أن نقبل (كما يحصل مع البشر حيث يجدون أنفسهم ميّالين لذلك)، فضلًا عن الواجبات المدنية والأخلاقية للبشر (للبشر بإزاء البشر)، بوجود ضرب من **خدمات البلاط** (***Hofdienst***) أيضًا، التي قد نحاول من خلالها سدّ النقص في الواجبات الأولى بواسطة الواجبات الأخرى. إنّه ليس ثمّة أيّ واجبات خاصة تجاه الله ضمن دين كوني؛ وذلك أنّ الله لا يمكن أن يتلقّى منّا أيّ شيء؛ فنحن لا نستطيع أن نفعل فيه ولا من أجله. فإذا أراد المرء أن يجعل ما ندين به له من الاحترام واجبًا من هذا النوع، فذلك لأنّه لم يتفطّن إلى أنّ هذا الواجب ليس فعلًا خاصًا بالدين، بل هو النيّة الدينيّة التي في كلّ أفعالنا الموافقة للواجب بعامة. وحين يُقال أيضًا: «يجب على المرء أن يطيع الله أكثر من البشر»، فإنّ ذلك لا يعني شيئًا آخر سوى هذا: =

أنّ شيئًا ما هو أمر إلهيّ، من أجل أن أعترف به بوصفه واجبي، هو الدين **الموحى به** (أو الذي يحتاج إلى وحي): وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الدين الذي ينبغي عليّ فيه أن أعرف مسبقًا أنّ شيئًا ما هو واجب، قبل أن أستطيع أن أعترف به بوصفه أمرًا إلهيًّا، هو **الدين الطبيعي**. - فأمّا الذي يعلن أنّ الدين الطبيعي هو وحده ضروريّ على الصعيد الخلقيّ، أي هو وحده واجب، فإنّه يمكن بذلك أن يُسمّى صاحب المذهب **العقلانيّ**(1) (في قضايا العقيدة). فإذا قام هذا الأخير بنفي واقعيّة كلّ وحي إلهيّ فوق ما هو طبيعي، فهو يُسمّى صاحب المذهب **الطبيعي**(2)؛ فإذا سمح بهذا الوحي، لكنّه يذهب إلى أنّ معرفته [VI، 155] والقبول به فعلًا ليس بالأمر المطلوب للدين ضرورةً، فإنّه يمكن أن يُسمّى **عقلانيًّا صرفًا**؛ أمّا الذي يعتبر الإيمان بهذا الوحي شيئًا ضروريًّا بالنسبة إلى الدين الكوني، فإنّه يمكن أن يُسمّى صاحب المذهب **فوق الطبيعي**(3) في مسائل الإيمان.

ينبغي على العقلانيّ، بفضل هذا اللقب، أن يقف بعدُ من ذاته داخل قيود البصيرة الإنسانية. ولذلك هو لن يجزم أبدًا، مثل صاحب المذهب الطبيعي، ولا هو يجادل في الإمكانية الباطنة للوحي بعامة، ولا في ضرورة وحي ما

= حين تقع الأوامر النظامية، التي بالنظر إليها يمكن للبشر أن يكونوا مشرّعين وقضاةً، في خلاف ونزاع مع واجبات يفرضها العقل على نحو غير مشروط، والتي يكون الله وحده حكَمًا على الامتثال لها أو الإخلال بها، فإنّ الأوامر الأولى ينبغي أن تتراجع أمام هيبة هذه الأوامر الثانية. أمّا إذا أراد المرء أن يفهم من أنّه ينبغي أن تتمّ إطاعة الله أكثر من إطاعة الإنسان، أن يطيع الأوامر النظامية التي تعرضها علينا كنيسة ما بوصفها أوامر الله، فإنّ هذا المبدأ قد يمكن أن يتحوّل بيسر شديد إلى صياح المعركة الذي سُمع صداه عديد المرات صادرًا من رجال الدين يدعوهم إلى الانتفاض ضد السلطة المدنية. ذلك بأنّ الشيء المباح الذي تأمر به هذه السلطة من **اليقين** أنّه واجب؛ أمّا ما إذا كان أمرٌ ما مباحًا في ذاته، ولكنّه مع ذلك ليس قابلًا للمعرفة فعلًا بالنسبة إلينا إلّا بواسطة وحي إلهيّ، هو شيء مأمورٌ به من الله، فهذا (على الأقلّ في شطر كبير منه) أبعد ما يكون عن اليقين.

(1) der ***Rationalist***

(2) der ***Naturalist***

(3) ***Supernaturalist***

بوصفه وسيلة إلهيّة لنشر الدين الحقّ؛ فحول هذا الأمر لا يستطيع أيُّ إنسان أن يصنع شيئًا بعقله. وهكذا فإنّ مسألة الخلاف لن تتعلّق إلّا بالدعاوى المتبادلة لصاحب المذهب العقلانيّ الصرف وصاحب المذهب فوق الطبيعي في قضايا العقيدة، أو بما يقبل به هذا الطرف أو ذاك بوصفه ضروريًّا وكافيًا بالنسبة إلى الدين الحق الوحيد، أو فقط بوصفه عرضيًّا فيه.

حين نقسّم الدين ليس بحسب أصله الأوّل وإمكانيته الباطنة (بما أنّه مقسَّم إلى دين طبيعي ودين منزّل) بل فقط بحسب هيئته، التي تجعله **قابلًا للتواصل الخارجي**، فإنّه يمكن أن يكون على ضربين: إمّا الدين **الطبيعي**، الذي يمكن لكلّ واحد من الناس (إذا ما وُجد يومًا ما) أن يقتنع به بواسطة عقله، وإمّا **دين عالِمٌ**، لا يمكن للمرء أن يُقنع به أحدًا غيره إلّا من خلال المعرفة العالمة (التي فيها وبواسطتها ينبغي أن يتمّ نشره). - هذا التمييز هو جدُّ هامّ، وذلك أنّ المرء لا يستطيع أن يستنتج شيئًا من أصل دين ما فيما يخصّ كفايته أو عدم كفايته لأنْ يكون دينًا كونيًّا للبشر، بل من هيئته التي بها يكون أو لا يكون قابلًا للتواصل على نحو كوني؛ لكنّ الخاصية الأولى هي التي تشكّل الطابع الجوهري للدين، الذي يجب أن يلزم كلّ واحد من البشر.

وتبعًا لذلك فإنّ دينًا ما يمكن أن يكون هو الدين **الطبيعي**، ولكن مع ذلك يكون دينًا **موحًى به** أيضًا، وذلك حين يكون مُهَيَّأً على نحو بحيث إنّ البشر **قد استطاعوا أن يبلغوا إليه**، أو **كان يجب** أن يبلغوا إليه، على الرغم من أنّهم **لم يكونوا** بلغوا إليه بشكل مبكّر كفايةً، أو على مدى واسع النطاق بقدر المنشود، وبالتالي فإنّ وحيًا أو تنزيلًا لهذا الدين، في زمان معيّن، وفي مكان معيّن، يمكن أن يكون شيئًا حكيمًا ومفيدًا جدًّا للجنس البشري، ولكن مع إضافة هذا الأمر، أنّه ما إن يكون الدين الذي تمّ بذلك إدخاله موجودًا [VI، 156] وتمّ جعله معترفًا به على نحو عمومي، فإنّ كلّ امرئ يستطيع بعد ذلك أن يُقنع نفسه بحقيقته بالاعتماد على ذات نفسه وبواسطة عقله الخاص. وفي هذه الحالة فإنّ الدين من الناحية **الموضوعية** هو دين طبيعي، ومع ذلك هو من الناحية **الذاتية** دين موحًى به؛ ولهذا السبب فإنّ الاسم الأوّل أيضًا هو على الحقيقة يناسبه. وذلك أنّه

يمكن لاحقًا بلا ريب أن يسقط في النسيان كلّيةً كون هذا الوحي فوق الطبيعي قد حدث يومًا ما، من دون أن يفقد هذا الدين مع ذلك أقلّ ذرّة من قابليّته للإدراك[1] ولا من يقينيته ولا من قوّته على النفوس[2]. أمّا الدين الذي بسبب هيئته الداخلية لا يمكن أن يُنظَر إليه إلّا بوصفه دينًا موحىً به، فإنّ الأمر يجري على نحو آخر. فإذا لم يكن محفوظًا في نطاق سنّة[3] مأمونة تمامًا أو في كتب مقدّسة تؤخذ مأخذ الوثائق، فإنّه سوف يضمحلّ من العالم، وعندئذ سوف ينبغي أن يطرأ إمّا وحيٌ متكرّر من وقت إلى وقت بشكل عمومي، وإمّا وحيٌ فوق الطبيعيّ دائمٌ على نحو متواصل بشكل باطنيّ في صلب كلّ إنسان، من دونه لن يكون نشر هكذا إيمان أو امتداده أمرًا ممكنًا.

لكنّ كلّ دين، على الأقلّ في شطر منه، وحتى دين الوحي، إنّما ينبغي أن يحتوي أيضًا مع ذلك على مبادئ معيّنة من الدين الطبيعي. وذلك أنّ الوحي لا يمكن أن ينقله الفكر[4] إلى مفهوم دين ما إلّا بواسطة العقل؛ من أجل أنّ هذا المفهوم ذاته، من جهة ما هو مشتقّ من إلزام ما يقع تحت إرادة مشرّع **خلقيّ**، هو مفهوم عقليّ محض. وهكذا نحن نستطيع أن نعتبر وأن نمتحن دينًا موحًى به، من جهة أولى، بوصفه دينًا **طبيعيًا**، ولكن من جهة أخرى، بوصفه دينًا **عالِمًا**[5]، وأن نميّز ماذا، أو كمْ يحقّ له[6] أن يأخذ من هذا المصدر أو ذاك.

بيد أنّه لن يتيسّر لنا، متى كان مقصدنا أن نتكلّم عن دين موحىً به (على الأقلّ يُعتبَر كذلك)، أن نقوم بهذا الأمر، من دون أن نتّخذ مثالًا ما على ذلك من التاريخ، من أجل أنّه سوف ينبغي علينا، من دون ذلك، أن نخترع حالات معيّنة بوصفها أمثلة، من أجل أن نجعل الأمر قابلًا للفهم، لكنّ إمكانية هذه

(1) Fasslichkeit
(2) Gemüter
(3) Tradition
(4) hindenken
(5) ***gelehrt***
(6) zustehen

الحالات يمكن أن تتمّ مجادلتنا في شأنها. إلّا أنّنا لا نستطيع أن نفعل أفضل من أن نأخذ بين أيدينا أيّ كتاب يحتوي على هكذا أمثلة، ولا سيّما ذلك النوع من الكتاب الذي يكون متواشجًا بشكل حميم مع تعاليم أخلاقية، وبالتالي مع تعاليم ذات قرابة مع العقل، وذلك بوصفها وسيلة وسطى للقيام بإيضاحات لفكرتنا عن دين موحًى به بعامة، ومن ثمّ أن نضعه أمامنا بوصفه واحدًا من الكتب العديدة التي تدرس الدين والفضيلة تحت ضمانة وحي ما، من أجل أن نبحث فيه، كمثال عن الطريقة التي هي مفيدة في ذات نفسها، [VI، 157] عمّا يمكن أن يكون بالنسبة إلينا دينًا عقليًّا محضًا وبالتالي كونيًّا، وذلك من دون أن نتدخّل في عمل أولئك الذين عُهد إليهم بتفسير هذا الكتاب باعتباره مجموع تعاليم الوحي الوضعية[1]، ولا أن نريد بذلك الطعن في تفسيرهم الذي هو مؤسّس على المعرفة العالمة[2]. وعلى الأرجح فإنّه من المفيد لهذه الأخيرة، بما أنّها تسعى مع الفلاسفة إلى هدف واحد بعينه، نعني إلى الخير الخلقيّ، أن تحمل هؤلاء عبر مبادئهم العقلية الخاصة إلى هاهنا حيث تتصوّر هي نفسها أنّها بالغة من طريق أخرى. وأمّا هنا فهذا الكتاب يمكن أن يكون هو **العهد الجديد**، بوصفه مصدر تعاليم العقيدة المسيحية. وتبعًا لمقصدنا فنحن نريد أن نساعد على تمثّل الدين المسيحي، في فصلين، أوّلًا بوصفه دينًا طبيعيًّا، ثمّ بوصفه دينًا عالِمًا، وذلك بحسب مضمونه وبحسب المبادئ التي تصادفنا فيه.

(1) positiv
(2) Gelehrsamkeit



الفصل الأول من الباب الأوّل

الدين المسيحي بوصفه دينًا طبيعيًا

إنّ الدين الطبيعي من حيث هو أخلاق[1] (في علاقة مع حرية الذات) مرتبطة بمفهوم الشيء الذي يمكن أن يحقّق تأثيرًا لغايته الأخيرة: (بمفهوم الله بما هو خالق خُلقيّ للعالم) ومتّصلة بمدّة ما للإنسان، مناسبة لهذا الغاية، (مناسبة لتحقيق الخلود)، إنّما هو مفهوم عمليّ محض خاص بالعقل، مفهوم هو، بصرف النظر عن خصوبته غير المتناهية، لا يفترض مع ذلك إلّا قدرًا قليلًا من القوة النظرية للعقل: بحيث إنّ المرء يستطيع أن يُقنع به أيّ إنسان بشكل عملي إقناعًا كافيًا، وعلى الأقلّ أن يفرض فعله على كلّ امرئ بوصفه واجبًا. وهذا الدين يمتلك المقتضى الأكبر للكنيسة الحقيقية، نعني اتصافه بالكونية في ذاته، من جهة ما نفهم من ذلك الصلاحية بالنسبة إلى كلّ واحد من الناس (*universitas vel omnitudo distributiva*)، أي الإجماع الكوني. ومن أجل أن يُنشر وأن يُحفَظ بهذا المعنى باعتباره دينًا عالميًا[2]، هو يحتاج بلا ريب إلى هيئة من الخدَم (*ministerium*) العاملين فقط في الكنيسة الخفية، ولكن ليس إلى موظّفين (*officiales*)، أي إلى أساتذة، وليس إلى رؤساء، وذلك لأنّه من خلال دين العقل الخاص بكلّ فرد لا يوجد بعدُ أيّ كنيسة باعتبارها **اتّحادًا** كونيًا (*omnitudo collectiva*)، ولا هو أيضًا أمر مقصود أصلًا من خلال هذه الفكرة. - ولكن بما أنّ هكذا إجماعًا[3] ليس [VI، 158] بمقدوره أن يحافظ

(1) Moral

(2) Weltreligion

(3) Einhelligkeit

على نفسه بنفسه، وبالتالي لا يمكن له أن ينتشر في كونيته التي من شأنه، من دون أن يصير كنيسة مرئيّة، بل فقط، حين تنضاف له كونية جماعية[1]، أي اتحاد المؤمنين ضمن كنيسة (مرئية) حسب المبادئ الخاصة بدين عقلي محض، لكنّ هذا الاتحاد لا ينبثق من ذات نفسه انطلاقًا من ذلك الإجماع، أو حتى، لو تمّ إرساؤه، فهو لن يوضَع من طرف أتباعه الأحرار (كما تمّ توضيحه أعلاه) في حالة دائمة مستقرة، بوصفه أمّة جامعة[2] للمؤمنين، (وذلك أنّه لا أحد من هؤلاء المتنوّرين يعتقد أنّه يحتاج في نواياه الدينية إلى مشاركة الآخرين في هذا النوع من الدين): فإنّه، إذا لم تنضف أيضًا إلى القوانين الطبيعية القابلة للمعرفة من طريق مجرّد العقل، بعض القوانين النظامية، ولكن في الوقت نفسه مصحوبة بالهيبة (السلطة) التشريعية، سوف نفتقد دومًا إلى الشيء الذي يشكّل واجبًا خاصًّا للبشر ووسيلة للهدف الأسمى، نعني الاتحاد الدائم لهم من أجل كنيسة كونية قابلة لأن تكون مرئية؛ والهيبة التي تمكّن من أن يكون المرء مؤسّسًا لها، إنّما تفترض أمرًا واقعًا[3] وليس فقط مفهومًا محضًا للعقل.

والآن إذا نحن قبلنا بوجود معلّم ما، يقول تاريخ معيّن (أو على الأقلّ الرأي الكوني الذي لا جدال فيه من حيث الأساس)، بأنّه عرض دينًا محضًا وقابلًا للإدراك (طبيعيًّا) لكل العالم وثاقبًا، ويمكننا أن نمتحن تعاليمه بوصفها في هذه الحالة محفوظة من أجلنا، عرضه أوّلًا بشكل عمومي وحتى على الرغم من عقيدة كنسية سائدة، غير مرغوب فيها ولا تهدف إلى المقصد الخلقي (وبطقوسها العبودية يمكن أن تكون مثالًا على كلّ عقيدة أخرى، رأس الأمر فيها نظاميّ فقط، من العقائد التي كانت موجودة في العالم بعامة في ذلك الزمان)؛ وإذا نحن وجدنا أنّه قد جعل من هذا الدين العقلي الكوني الشرط الأسمى والذي لا مندوحة منه لكل إيمان ديني، وأنّه قد ضمّ إليه بعض اللوائح التنظيمية، التي تحتوي على الأشكال والقيود التي يجب أن تصلح وسيلة لإرساء كنيسة

(1) kollektiv

(2) ***Gemeinschaft***

(3) ein Faktum

مؤسسة على هذه المبادئ، فإنّ المرء لا يستطيع، على الرغم من الطابع العرضي والاعتباطي للترتيبات الهادفة إلى ذلك الخاصة به، أن ينكر مع ذلك على تلك الكنيسة اسم الكنيسة الكونية الحقيقية، ولا أن ينكر عليه هو ذاته هيبة دعوة البشر إلى الاتحاد تحت لوائها، وذلك من دون أن يزيد إلى الإيمان ترتيبات جديدة تُثقل كاهله، ولا حتى أن يريد جعل الأفعال التي وقعت من قِبله أوّل الأمر، أفعالًا مقدّسة وملزمة لذات نفسها بوصفها أجزاءً من الدين.

[VI، 151] لا يمكن للمرء، طبقًا لهذا الوصف، أن يخطئ في الشخص الذي يمكن تمجيده، وعلى الحقيقة، ليس بوصفه **مؤسّس الدين** المحض من كلّ لوائح نظامية والمكتوب في قلب كل إنسان (إذ هو ليس من أصل اعتباطي)؛ بل مؤسّس أوّل كنيسة حقيقية. - ومن أجل التصديق على التكريم(1) الذي من شأنه، بوصفه رسالة إلهية، نحن نريد أن نسرد بعضًا من تعاليمه، بوصفها وثائق خالية من الشكّ لأيّ دين بعامة؛ وذلك مهما كان رأي التاريخ في هذا الأمر (إذ أنّه في صلب الفكرة ذاتها يكمن بعدُ الأساس الكافي للقبول بها) وهي تعاليم لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوى تعاليم محضة للعقل؛ وذلك أنّ هذه وحدها هي التي تثبت نفسها بنفسها، ومن الأفضل أنّه عليها أيضًا ينبغي أن يرتكز التصديق على التعاليم الأخرى.

أوّلًا هو يريد ألّا تكون ملاحظة الواجبات الكنسية الخارجية المدنية أو النظامية، بل فقط النية الخلقية المحضة للقلب، هي التي بإمكانها أن تجعل الإنسان مرضيّا عنه من الله، (إنجيل متى، *V*، 20-48)؛ أنّ الخطيئة في الفكر هي منظور إليها أمام الله بوصفها مساوية للخطيئة في الفعل (*V*، 28) وبعامة أنّ القداسة هي الهدف الذي يجب أن يصبو إليه (*V*، 48)؛ وعلى سبيل المثال أنّ الكره في القلب، هو مثل القتل (*V*، 22)؛ وأنّ الظلم الذي يصيب القريب لا يمكن أن يُمحى إلّا عبر ترضيته هو ذاته، وليس عبر أفعال العبادات (*V*، 24)،

(1) Würde

وفيما يخصّ النقطة المتعلقة بالصدقيّة(1)، فإنّ وسيلة الابتزاز المدنية(*)، أي أداء اليمين، إنّما تُدخل الإساءة على الاحترام تجاه الحقيقة [VI، 160] (V، 34-37)؛- أنّ النزعة الطبيعية ولكن الشرّيرة للقلب الإنساني يجب أن يتمّ عكسها تمامًا؛ ينبغي أن نحوّل الشعور العذب بالثأر إلى تسامح وأناة (V، 39، 40) وكره أعدائنا إلى إحسان (V، 44). وفي ظنّه، إذ يقول ذلك، أنّه يفعل تمامًا ما يرضي الشريعة(2) اليهودية (V، 17)، ولكن من الواضح بذلك أنّه ليس المعرفة المتبحرة بالكتاب المقدّس بل دين العقل المحض هو الذي ينبغي أن يكون المفسّر لتلك الشريعة؛ وذلك أنّه هذه، متى أُخذت على حرفها، لكانت تحديدًا تجوّز الضدّ من كلّ ذلك.- وفضلًا عن ذلك، وتحت مسمّيات الباب الضيّق(3) والطريق الضيّق(4)، هو لم يغفل سوء تأويل الشريعة الذي يجيزه الناس لأنفسهم

(1) Wahrhaftigkeit

(*) من الصعب أن نفهم لماذا هذا المنع الصريح لوسيلة الإكراه، المؤسّسة على مجرد الاعتقاد في الخرافات (Aberglaube)، وليس على يقظة الضمير، لاقتلاع الاعتراف أمام محكمة مدنية، إنّما يؤخذ من قِبل علماء الدين على أنّه أمرٌ لا دلالة له إلى هذا الحدّ. إنّ كون الاعتقاد في الخرافة هو أكثر الأشياء التي يحسب المرء لمفعولها حسابًا، هو شيء ينبغي على المرء أن يراه جليًّا في هذا الأمر: أن نعتقد أنّ إنسانًا لا نتوقّع منه أنّه سوف يقول الحقيقة في تصريح رسميّ على حقيقته يرتكز القرار حول حقوق البشر (وهي الشيء الأكثر قداسة من كلّ ما يوجد في العالم)، هو مع ذلك سوف يقع دفعه إلى قولها بواسطة كلمة (eine Formel) هي لا تحتوي فضلًا عن هذا التصريح على أيّ شيء آخر سوى أن يطلب إنزال العقوبات الإلهية عليه، كأنّما (als ob) هو يملك لنفسه شيئًا في أن يقف أو لا يقف للمحاسبة أمام هذه المحكمة العليا.- وفي الموضع المشار إليه من الكتاب المقدّس تمّ تمثّل هذا النوع من التأكيد بوصفه جرأة هي أقرب إلى **الهذيان**، تستعمل كلمات سحريّة من أجل أن تجعل أشياءً تبدو كأنّها موجودة بالفعل، والحال أنّها خارجة عن نطاقنا. - لكنّ المرء يرى جيّدًا أنّ المعلّم الحكيم الذي قال لنا هاهنا: إنّ ما يتخطّى نعم، نعم! لا، لا! كتوكيد على الحقيقة، هو من الشرّ، إنّما كانت العواقب الوخيمة التي تنجرّ عن الأيمان ماثلة أمام عينيه: نعني أنّ الأهمّية الكبرى التي نوليها لها إنّما شأنها أن تجعل الكذب العامي شيئًا مباحًا تقريبًا.

(2) Gesetz

(3) eng

(4) schmal

حتى يمرّوا غير عابئين بواجبهم الخلقي الحقيقي، وأن يستعيضوا عن ذلك ويتعزّوا بتأدية الواجب الكنسي (*VII*، 13)(*). وهو يشترط كذلك أنّه يجب على هذه النوايا الصافية أن تثبت نفسها في الأفعال (*V*، 16) ويستنكر الرجاء الكاذب للّذين يسدّون النقص في تلك الأفعال بالدعاء والتمجيد للمشرّع الأسمى في شخص رسوله، ويظنّون بذلك أنّهم يحصلون على حظوته بالتملّق (*V*، 21). أمّا هذه الأفعال فهو يريد، من أجل أن تكون مثالًا للخلف، أن تحدث أيضًا بشكل عمومي وجوبًا (*V*، 16) وذلك بمزاج نفسيّ مرح وليس بوصفها أفعالًا مفروضة فرضًا بشكل استعبادي (*VI*، 16)، بحيث إنّه من بداية صغيرة للتواصل والانتشار لهكذا نوايا، كما بذرة في زرع طيب أو خميرة خير، ينجح الدين في التكاثر عبر قوته الباطنة والتحوّل إلى ملكوت للربّ (*XIII*، 31، 32، 33).

– وفي النهاية هو يجمع كلّ الواجبات 1) في قاعدة **كلّية** (تحتوي في ذاتها على العلاقة الخلقية بين البشر سواء كانت داخلية أو خارجية)، ألا وهي: قم بواجبك من دون أيّ دافع آخر سوى التقدير المباشر لقيمته، أي أحبّ الله (مشرّع كلّ الواجبات) فوق كلّ شيء، و2) في قاعدة **جزئية**، نعني تلك التي تهمّ العلاقة الخارجية مع البشر الآخرين بوصفها واجبًا كونيًّا، أي ليحبّ أحدكم الآخر كما يحبّ نفسه، أي اسع في حاجته بإحسان مباشر وليس مشتقًّا من دافع أنانيّ، [VI، 161] وهي أوامر ليست مجرّد قوانين فضيلة، بل هي أحكام القداسة التي يجب علينا أن نسير على نهجها، وإنّ مجرّد السير على نهجها إنّما يسمّى **فضيلة**.

– أمّا عن الذين يظنّون أنّ عليهم أن ينتظروا هذا الخير الخلقي مكتوفي الأيدي ومن دون أيّ جهد يُذكر، بوصفه منحة تنزل من السماء، فهو ينزع عنهم كلّ أمل في ذلك. وأمّا من يترك الاستعداد الطبيعي للخير الثاوي في صلب الطبيعة

(*) إنّ **الباب الضيّق** والطريق الضيّق الذي يقود إلى الحياة، هو طريق السيرة الحسنة؛ أمّا الباب الواسع والطريق العريض الذي يرتاده كثير من الناس، فهو **الكنيسة**. وليس الأمر كأنّما فيها أو في عقائدها يكمن السبب في أن يضيع الناس طريقهم، بل في أن يُعتبَر **الذهاب** إليها والاعتراف بأحكامها أو الاحتفال بعاداتها، هو الطريقة التي أراد الله أن يُعبَد بها حقًّا.

البشرية (بما هو موهبة تمّ ائتمانها عليها)، مهمَلًا بلا فائدة، بناءً على ثقة كسولة في تأثير خلقي أعلى تأتي لتكمّل على أيّ حال الهيئة الأخلاقية والكمالات التي تنقصه، فهو يهدّده بأنّه حتى الخير الذي كان يمكن له أن يفعله بالاستعداد الطبيعي، هو لن يكون له عوضًا عن هذا النقص (*XXV*، 29).

وأمّا فيما يهمّ الانتظار الطبيعي جدًّا الذي يصرّفه الإنسان بإزاء حظّه من السعادة على نحو يناسب سلوكه الأخلاقي، وخاصة مع التضحيات العديدة تجاه هذه السعادة، والتي كان ينبغي عليه أن يتحمّلها من أجل هذا السلوك الخلقي، فهو يعد (*V*، 11، 12) في مقابل ذلك بالثواب في عالم آخر؛ ولكنّه ثواب طبقًا لاختلاف النوايا في هذا السلوك، فثواب الذين فعلوا واجبهم **لنيل الثواب** (أو أيضًا للإفلات من عقاب هم مدينون به) على نوع مغاير لثواب أفاضل الناس الذين لم يفعلوا واجبهم إلّا من أجل ذاته. إنّ الذي تحكمه المصلحة الخاصة، التي هي ربّ هذا العالم، حين يلطّفها فقط بواسطة العقل، من دون أن يتخلص منها، ويوسّعها ما وراء الحدود الضيقة للحاضر، هو متمثَّلٌ بوصفه من النوع (لوقا، *XVI*، 3-9) الذي يخدع سيّده بواسطته هو نفسه، وينتزع منه تضحيات من أجل الواجب. وذلك أنّه حينما يتصوّر في فكره أنّه سوف ينبغي أن يترك العالم يومًا ما، وربما عاجلًا، وأنّه لا يستطيع أن يحمل معه شيئًا ممّا يمتلكه هنا إلى العالم الآخر، فإنّه سوف يعزم على أن يشطب من حسابه ما كان هو أو سيّده، أي المصلحة الخاصة، يطالب به أناسًا معدمين مطالبة مشروعة، ومن ثمّ التوفّر بوجه ما على سندات قابلة للدفع في عالم آخر؛ وهو بذلك يتصرّف **بفطنة**[1] أكثر ممّا يتصرّف **بأخلاق**[2]، فيما يخصّ الدوافع التي وراء هذا النوع من الأفعال النابعة من الإحسان، لكنّه مع ذلك هو يتصرّف طبقًا للقانون الأخلاقي، على الأقلّ طبقًا لحرفيته، ويحقّ له أن يرجو ألّا يبقى ذلك من دون تعويض في المستقبل[*]. فإذا ما قارنّا مع هذا ما قيل عن الإحسان إلى

(1) ***klüglich***

(2) ***sittlich***

(*) نحن لا نعرف شيئًا عن المستقبل، ويجب علينا أيضًا ألّا نبحث عن أكثر ممّا هو موجود في=

المعوزين، [VI، 162] فقط بناءً على الأسباب المحرّكة للواجب، (متى *XXV*، 35-40)، حيث يصرّح ملك العالم أنّ الذين يمدّون يد العون للذين يعانون من الفاقة، من دون أن يقع حتى في أذهانهم أنّ شيئًا مثل هذا يستحق ثوابًا أو مكافأة ما، وبذلك هم بوجه ما يلزمون السماء بالثواب، وذلك بالتحديد من أجل أنّهم قد فعلوا ما فعلوا من دون أيّ مراعاة للثواب، هم الأخيار على الحقيقة في مملكته: فإنّنا نرى جيّدًا أنّ معلّم الإنجيل، حينما تكلم عن الثواب في المستقبل، ما كان يريد بذلك أن يجعله الدافع المحرك للأفعال، بل فقط (على سبيل التمثيل الذي يسمو بالنفس، لكمال الرحمة والحكمة الإلهية في قيادة الجنس البشري) موضوعًا للتمجيد الأكثر صفاءً والرضا الخلقي الأعظم شأنًا من أجل عقل يحكم على مصير الإنسان في جملته.

ها هو الآن دينٌ كامل، يمكن عرضه على الناس كافّة قابل للإدراك بواسطة عقلهم الخاص ومقنع لهم، تمّ بشكل واضح جعل إمكانيته وحتى ضرورته نموذجًا للمحاكاة بالنسبة إلينا (بقدر ما يكون الناس قادرين على ذلك)، من خلال مثال واحد، وذلك من دون أن تحتاج لا حقيقة هذه التعاليم ولا هيبة وكرامة المعلّم إلى أيّ تصديق[1] آخر (وهو ما يتطلب معرفة متبحرة ومعجزات هي ليست من شأن أيّ كان). وإذا ما وقعت استدعاءات[2] للشريعة القديمة (الموسوية) وللتكوين القديم، فإنّ هذه لم يتمّ تقديمها ذودًا عن حقيقة التعاليم المذكّر بها هي ذاتها، بل فقط ابتغاء التوطئة لها بين قوم كانوا متعلّقين كلّيةً

= علاقة معقولة مع دوافع الأخلاق والهدف الذي من شأنها [VI، 162]. في هذا الباب أيضًا يدخل الاعتقاد: بأنّه ليس ثمّة أيّ فعل حسن، لن تكون له عاقبة حسنة للذي فعله في العالم المستقبلي أيضًا؛ وبالتالي مهما وجد الإنسان نفسه في نهاية حياته مذمومًا، فإنّه لا ينبغي عليه بسبب ذلك أن يسمح لنفسه بالامتناع عن أن يقوم أيضًا على الأقلّ بفعل حسن واحد، هو في مقدوره أن يقوم به، وبالتالي يكون له سببٌ في أن يأمل، بقدر ما يكون له في ذلك قصدٌ حسن محض، أن يكون لهذا القصد قيمةٌ أكبر من تلك الأشكال من التطهّر من الخطيئة التي لا جدوى منها، التي، من دون أن تساهم في التقليص من الذنب، هي يجب أن تعوّض النقص في الأفعال الحسنة.

(1) Beglaubigung

(2) Berufungen

وبشكل أعمى بما هو قديم، وهو أمر متى تمّ بين أناس قد امتلأت رؤوسهم بالعقائد الإيمانية النظامية فصارت عديمة الإحساس بدين العقل أو تكاد، هو ينبغي أن يكون في كل وقت أكثر عسرًا منه لو كان يجب أن يُجلب هذا الدين إلى أناس هم لا علم لهم بالعقل إلّا أنّهم من الصالحين [VI، 163]. وإنّما لهذا السبب لا يحقّ لأيّ كان أن يستغرب حينما يجد حديثًا[1] متكيّفًا مع الأحكام والآراء القديمة قد بدا ملغّزًا ومبهمًا بالنسبة إلى العصر الحالي، ومن ثمّ هو في حاجة إلى تفسير متقن بعناية: وذلك على الرغم من أنّه يسمح في كل جانب منه بأن يلوح لنا ويتراءى مذهبٌ ما في الدين، ينبغي أن يكون قابلًا للفهم من طرف كلّ إنسان ومقنعًا من دون أيّ إنفاق على المعرفة العالمة.

(1) Vortrag

الفصل الثاني

الدين المسيحي بوصفه دينًا عالِمًا

من حيث إنّ دينًا ما يعرض عقائد إيمانية باعتبارها ضرورية، من دون أن تُعرَف من قِبل العقل بوصفها كذلك، ومع ذلك هي يجب أن يتمّ تبليغها خالصة (طبقًا لمضمونها الجوهري) إلى الناس كافّة في كل الأزمان المستقبلية، فإنّه ينبغي النظر إليها (إذا كنّا لا نقبل بوجود معجزة وحيٍ مستمرة) بوصفها خيرًا مقدّسًا يقع تحت حراسة **العلماء**. وذلك أنّه على الرغم من أنّه كان يستطيع **في البداية**، مصحوبًا بالمعجزات والأفعال العظام، أن يجد مدخلًا في كلّ موقع، حتى في ما ليس مؤيَّدًا ومؤكّدًا من قبِل العقل، فإنّ خبر هذه المعجزات مع التعاليم التي كانت تحتاج إلى التأكيد من طريقها، سوف يفرضان في الأزمان اللاحقة على الخلف نحوًا من الحاجة الملحّة إلى تعليم مكتوب وموثّق ولا يتغيّر.

إنّ القبول بمبادئ دين ما هو أمرٌ يشير بشكل جيّد إلى معنى **الإيمان** (*fides sacra*). وهكذا علينا أن ننظر إلى الإيمان المسيحي، من جهة أولى، بوصفه **إيمان العقل**، ومن جهة أخرى، بوصفه **إيمان الوحي** (*fides statutaria*). والأوّل يمكن أن يُنظَر إليه بوصفه إيمانًا يقبل به كلّ امرئ قبولًا حرًّا (*fides elicita*)، أمّا الثاني فيمكن أن يُنظر إليه بوصفه إيمانًا مأمورًا به (*fides imperata*). إنّ الشرّ الذي يوجد في القلب البشريّ، والذي لا يخلو منه أحدٌ، وعدمَ إمكانية أن يقف المرء بريء الذمة أمام الله بالاعتماد على سيرته، وعلى الرغم من ذلك، ضرورةَ وجود مثل هذه العدالة التي تجوز[1] أمامه؛ وضعفَ

(1) gültig

وسائل التعويض بالنسبة إلى الاستقامة الناقصة بواسطة القيود الكنسية وخدمات العبيد التقية، وعلى الضدّ من ذلك، الالتزامَ[1] الذي لا محيد عنه بأن يصبح المرء إنسانًا جديدًا، هذه كلّها أمور يمكن لأيّ كان أن يقتنع بها بواسطة عقله، وإنّه ليدخل في صلب الدين أن يقتنع المرء بها.

[VI، 164] وانطلاقًا من ذلك، بما أنّ المذهب المسيحي قد بُني على الوقائع[2] وليس على مفاهيم العقل بمجردها، فإنّه لم يعد يُسمّى فقط **الدين** المسيحي، بل **العقيدة**[3] المسيحية التي وُضعت أساسًا لكنيسة معيّنة. إنّ خدمة[4] كنيسة ما، الخدمة التي تُخصَّصُ لهكذا عقيدة، هي بذلك خدمة مضاعفة: من جهة أولى، هي الخدمة التي ينبغي أن تكون مؤدّاةً طبقًا للعقيدة التاريخية؛ ومن جهة أخرى، هي تلك التي تليق بها طبقًا للإيمان العقلي الخلقي والعملي. ولا واحدة من الخدمتين يمكن في الكنيسة المسيحية أن تُفصل عن الأخرى بحيث تكون قائمة وحدها لذاتها؛ فالأخيرة لا يمكن أن تُفصل عن الأولى، من أجل أنّ العقيدة المسيحية هي عقيدة دينية، كما أنّ الأولى لا يمكن أن تُفصل عن الثانية، من أجل أنّها عقيدة عالِمة.

إنّ العقيدة المسيحية من حيث هي عقيدة **عالِمة** هي ترتكز على التاريخ، ومن جهة ما هي مؤسّسة على المعرفة العالِمة (بشكل موضوعي)، هي ليست **إيمانًا حرًّا** (*fides elicita*) في ذاته ومستنبطًا من الإبصار بأدلّة نظرية كافية. فلو كانت تلك العقيدة إيمانًا عقليًّا محضًا، إذن لكان يكون لازمًا علينا، على الرغم من أنّ القوانين الخلقيّة، التي تأسّست عليها، بوصفها إيمانًا بوجود مشرّع إلهيّ، هي تأمر بشكل غير مشروط، أن ننظر إليها مع ذلك بوصفها إيمانًا حرًّا: كما وقع تقديم ذلك أيضًا في الفصل الأوّل[5]. كذلك أيضًا لو لم نجعل من

---

(1) Verbindlichkeit

(2) Facta

(3) der ***Glaube***

(4) der Dienst – الخدمة، الطقوس، العبادة، . . .

(5) أي الفصل السابق.

الإيمان[1] واجبًا، فإنّه يمكن، من حيث هو عقيدة تاريخية، أن يكون إيمانًا نظريًا حرًّا؛ شريطة أن يكون كلّ امرئ من الناس عالِمًا. ولكن إذا كان يجب أن يسوغ بالنسبة إلى كلّ واحد من الناس، بما في ذلك غير العالمين منهم، فإنّه لن يكون مجرّد إيمان مأمور به، بل أيضًا إيمانًا مطيعًا بشكل أعمى، أي من دون بحث فيما إذا كان أيضًا أمرًا إلهيًا فعلًا (*fides servilis*).

لكنّ المرء لا يستطيع أن يبتدئ في تعاليم الوحي[2] المسيحية من **الاعتقاد غير المشروط** في قضايا موحى بها (محجوبة لذاتها عن العقل)، وأن يجعل المعرفة المتعلَّمة تابعة له، باعتبارها بوجه ما مجرّد حماية ضدّ عدوّ يهاجم من الخلف؛ وذلك أنّ العقيدة المسيحية سوف تكون في هذه الحالة ليس فقط *fides imperata* بل حتى *servilis*. بذلك ينبغي في كلّ مرة أن تُعلَّم على الأقلّ بوصفها *fides historice elicita*، أي أنّه ينبغي على **المعرفة العالمة**[3] فيها، من حيث هي تعاليم إيمانية موحى بها، ألّا تشكّل المؤخّرة بل الطليعة، وأنّ العدد الصغير من العلماء بالكتاب (الإكليروس[4])، الذين لا يستطيعون أيضًا أن يستغنوا عن الأخذ بنصيب من العلم الدنيوي[5]، يكون عليه أن يجرّ وراءه الطابور الطويل من غير المتعلّمين (اللائكيين[6])، (والذي يضمّ تحته حتى حكّام العالم السياسي) [VI، 165] - فإذا كان يجب ألّا يحدث ذلك، فإنّه ينبغي على العقل البشري الكوني في نطاق دين طبيعيّ ما، أن يُعترَف به وأن يُمجَّد، في نطاق تعاليم العقيدة المسيحية، بوصفه المبدأ الآمر الأعلى، أمّا تعاليم الوحي، التي عليها تتأسّس كنيسة ما، والتي تحتاج إلى العلماء بوصفهم مفسّرين وحماةً، فتكون موضوعًا للمحبة والعناية والتهذيب بوصفها مجرّد وسيلة، ولكن وسيلة

(1) das Glauben
(2) Offenbarungslehre
(3) ***Gelehrsamkeit***
(4) Kleriker
(5) profane
(6) Laien. - العلمانيون، العاميّون، الدنيويون...

جديرة بالتقدير كأسمى ما يكون، وذلك من أجل أن تمنح تلك التعاليم قابليّة الإدراك، حتى بالنسبة إلى غير العارفين، وتمنحها انتشارًا ودوامًا.

هي ذي **الخدمة** الحقيقية للكنيسة، تحت سيادة مبدأ الخير؛ أمّا الخدمة، حيث يجب على عقيدة الوحي أن تسبق الدين، فهي **الخدمة السيّئة**[1]، حيث يتمّ قلب النظام الخلقي كلّيةً، وحيث إنّ ما هو مجرّد وسيلة هو مأمور به على نحو غير مشروط (كأنّما هو غاية). إنّ الاعتقاد في قضايا لا يمكن لغير المتعلّم أن يتيقّن منها لا بالعقل ولا بالكتاب المقدس، (من جهة أنّ هذا الكتاب قد ينبغي قبل كل شيء أن يتمّ التحقّق منه بالوثائق) من شأنه أن يتحوَّل إلى واجب مطلق (*fides imperata*)، ومن ثمّ، مع القيود الأخرى المرتبطة به، أن يُرفَع أيضًا إلى رتبة عقيدة مخلّصة، من حيث هي خدمة عبودية[2]، من دون مبادئ خلقيّة محدّدة للأفعال. - إنّ كنيسة، مؤسَّسة على المبدأ الأخير، هي ليس لها على الحقيقة خُدّامٌ *ministri*، كما هو الحال في الهيئة السابقة، بل موظّفون سامون آمرون، (*officiales*)، هم، حتى لو كانوا لا يريدون (مثلما هو الأمر في أي كنيسة بروتستانتية) أن يظهروا في أبّهة التراتب باعتبارهم موظّفين روحانيين متقلّدين سلطة خارجية، وحتى لو اعترضوا على ذلك لفظًا، هم يريدون مع ذلك في واقع الأمر أن يشعروا بأنّهم المؤوّلون الوحيدون المخوّلون للكتاب المقدس، بعد أن كانوا اغتصبوا من دين العقل المحض أهليّته المستحقّة لأنْ يكون على الدوام المؤوّل الأعلى له، وكانوا أمروا بألّا يستعملوا المعرفة العالمة بالكتاب إلّا لصالح العقيدة الكنسية. بهذه الطريقة هم حوّلوا خدمة الكنيسة (*ministerium*) إلى **هيمنة**[3] على أعضائها (*imperium*)، على الرغم من أنّهم يستخدمون لأنفسهم، من أجل أن يواروا على هذا الادعاء، ذلك اللقب المتواضع. لكنّ هذه الهيمنة، التي كانت تكون يسيرة على العقل، قد كلّفتهم ثمنًا غاليًا، نعني

(1) der ***Afterdienst***

(2) Frondienst

(3) ***Beherrschung***

إنفاق معرفة عالمة واسعة النطاق. إذ «عمياء فيما يخصّ الطبيعة، هي قد قلبت كلّ العصر القديم رأسًا على عقب، ودفنت نفسها تحته»(1). - أمّا المسار الذي أخذته الأشياء، منظورًا إليها على هذه القاعدة، فهو كالتالي:

أوّلًا نحن نعتبر الطريقة التي اتّبعها الناشرون الأوائل لتعاليم المسيح بكل حكمة، حتى يهيّئوا لأنفسهم مدخلًا إلى شعبهم، بمثابة [VI، 166] جزء من الدين ذاته صالح بالنسبة إلى كلّ العصور والشعوب، بحيث يضطرّ المرء إلى الاعتقاد بأنّ **كلّ مسيحيّ ينبغي أن يكون يهوديًا، أتى إليه المسيح**؛ ولكنّ هذا الأمر ليس له صلة مع كون المسيحي ليس ملزَمًا على الحقيقة بأيّ قانون من قوانين اليهودية (من حيث هي قوانين نظامية)، على الرغم من أنّه ينبغي أن نقبل مع ذلك على نحو صادق بالكتاب المقدّس كلّه بوصفه وحيًا إلهيًّا معطى بالنسبة إلى البشر كافّة(+). إلّا أنّ صعوبة جمّة ما تلبث أن تظهر للتوّ في شأن أصالة هذا الكتاب، (التي لم يقع إثباتها، فقط بسبب أنّ مواضع منه، بل كلّ التاريخ

---

(1) هذا شاهد مقتطف من مصدر لم يُعرف ولم يُعرف صاحبه.

(+) - لقد استعمل مندلسزون (Mendelssohn) هذا الجانب الضعيف من نمط التمثّل المعتاد للمسيحية بطريقة ماهرة، من أجل رفض كلّ طلب من أيّ ابن إسرائيلي أن يبدّل دينه. إذ، كما قال، بما أنّ العقيدة اليهودية هي، حتى حسب اعتراف المسيحيين، الطابق التحتي، الذي عليه ترتكز المسيحية بوصفها طابقًا فوقيًا: فإنّ الأمر يجري كما لو أنّ المرء أراد أن يشترط على أحدهم أن يهدم الطابق الأرضي، من أجل أن يستقرّ في الطابق الثاني. لكنّ رأيه الحقيقي إنّما يظهر بشكل واضح تمامًا. هو يريد أن يقول: أبعدوا أوّلًا اليهودية عن دينكم (الذي يمكن أن يبقى دائمًا بمثابة أثر قديم ضمن التعاليم التاريخية للعقيدة)، ومن ثمّ يمكننا أن نأخذ مقترحكم في الاعتبار. (وفي الواقع لن يبقى عندئذ أيّ دين آخر غير الدين الخلقيّ المحض غير المختلط بأحكام الشريعة). إنّ حِملنا لن يخفّ في شيء برفض عبء القيود الخارجية، إذا ما وضعوا لنا في مكانه حِملًا آخر، نعني عبء الشهادة على الإيمان بالتاريخ المقدّس، والتي تقمع ذوي الضمائر على نحو أكثر حدّة. - أمّا ما عدا ذلك فإنّ الكتب المقدّسة لهذا الشعب سوف تظلّ على الدوام محفوظة ومحترمة جدًّا، إن لم يكن ذلك بغاية الدين فبغاية المعرفة العالِمة؛ وذلك لأنّه لا وجود لتاريخ شعب يعود، مع بعض مظاهر المصداقية، في عصور الزمن القديم، حيث يمكننا أن نضع كلّ التاريخ الدنيوي المعروف لدينا، إلى أبعد ممّا تعود إليه تلك الكتب، (حتى إلى بداية العالم)، ومن ثمّ إنّ الفراغ الكبير الذي لابدّ وأن يتركه ذلك التاريخ هو سوف يتمّ ملؤه من خلالها.

المقدّس الذي يصادفنا فيه، قد تمّ استخدامها في كتب المسيحيين من أجل غرض يخصّهم). لم تكن اليهوديّة قبل بداية المسيحية وحتى قبل أن يصبح تقدّم المسيحية ملحوظًا، قد دخلت بعدُ في نطاق **الجمهور العالِم**[1]، بمعنى لم تصبح بعدُ معروفة لدى العلماء المعاصرين من الشعوب الأخرى، ولم يتمّ التحقّق بعدُ إن صحّ التعبير من تاريخها، وبالتالي لم يحض بعدُ كتابها المقدّس بسبب قدامته بالثقة التاريخية. إلّا أنّه، وهذا أمر علينا الإقرار به، لا يكفي أن نعرفه في الترجمات، وبالتالي أن ننقله إلى من يأتي بعدنا، بل من المطلوب أيضًا، من أجل رسوخ العقيدة الكنسية المتأسّسة عليه وتأمينها، أن يكون ثمّة في كلّ الأزمان الآتية و[VI، 167] لدى كلّ الشعوب علماء على دراية باللغة العبرية (بقدر ما يكون ذلك ممكنًا بالنسبة إلى لغة لا يمتلك المرء عنها سوى كتاب واحد)، ولا يجب أن يكون ذلك مجرّد مسألة تتعلق بالمعرفة التاريخية بعامة، بل مسألة حيث يتوقّف خلاص الإنسان وهناؤه على أن يكون ثمّة رجالٌ[2] يكونون على دراية كافية بها حتى يؤمّنوا للعالم الديانة الحقّة.

وإنّ الدين المسيحي إنّما له على الحقيقة قدرٌ مشابه، على الرغم من أنّ أحداثه[3] المقدّسة قد وقعت بشكل عموميّ تحت أنظار شعب عالِم، مع أنّ تاريخه قد تأخّر أكثر من جيل من الناس، قبل أن يدخل في نطاق الجمهور العالِم منه، وبالتالي فإنّ أصالته لابدّ وأن تُحرَم من الإثباتات من طرف المعاصرين. لكنّه يمتلك امتيازًا كبيرًا على اليهودية، بكونه لم يُعرَض **على فم معلّمه الأوّل** بوصفه قد جاء دينًا قائمًا على أحكام الشريعة[4]، بل باعتباره دينًا خلقيًّا، وبهكذا طريقة بوصفه داخلًا مع العقل في رابطة كأوثق ما يكون، بحيث يمكن من خلاله أن يتمّ انتشاره بثقة كبيرة جدًّا حتى من دون معرفة تاريخية

(1) das *gelehrte Publikum*
(2) Männer
(3) Begebenheiten
(4) statutarisch

عالمة، في كل الأزمان ولدى كل الشعوب. لكنّ المؤسّسين الأوائل للطوائف[1] قد وجدوا مع ذلك أنّه من الضروري أن يقحموا تاريخ اليهودية معه، وهو تصرّف كان حصيفًا بالنظر إلى الوضع الذي كانوا فيه، ولكن على الأرجح أيضًا بالنسبة إليه وحده، وعلى هذا النحو هو قد وصل إلينا مصحوبًا بتركته المقدّسة. لكنّ مؤسّسي **الكنيسة** قد أخذوا هذه الوسائل العرضية للتمجيد وجعلوها من بين البنود الجوهرية للعقيدة، وزادوا فيها إمّا بواسطة التقاليد[2] وإمّا بواسطة التفاسير والتأويلات، التي كانت تنال من المجامع الدينية[3] قوّة قانونية، أو يُتحقّق منها عبر المعرفة العالمة، أمّا عدد التحريفات التي تتعرض لها العقيدة من طرف هذه المعرفة العالِمة أو من الطرف المقابل لها، النور الباطني الذي يمكن لأيّ لائكي[4] أن يدّعيه، فلم يقع التكهّن به بعد؛ وهو أمر لا يمكن تلافيه، طالما نحن نبحث عن الدين، ليس في أنفسنا، بل خارج أنفسنا.

(1) die *Gemeinden*
(2) Tradition
(3) Konzilien
(4) der Laie

الباب الثاني

في خدمة الله بشكل باطل
ضمن ديانة قائمة على أحكام شريعة ما

لا يحتوي الدين الحقّ الوحيد على أيّ شيء آخر سوى على القوانين، بمعنى على تلك المبادئ العملية التي يمكننا أن نكون على وعي بضرورتها غير المشروطة، وبالتالي تلك التي نعترف بها بوصفها موحى بها[1] من طرف العقل المحض (وليس ذلك بحسّ ولا تجربة[2]) [VI، 168]. وإنّه فقط من أجل وجود كنيسة ما، والتي يمكن أن يكون ثمّة منها أشكال مختلفة جيّدة على حدّ سواء، إنّما يمكن أن يكون ثمّة شيء مثل أحكام الشريعة[3]، بمعنى أوامر ووصايا مأخوذة على أنّها إلهيّة، وهي في التحكيم الخلقي المحض تحكّميّة وعرضية. أمّا أن نأخذ هذه العقيدة القائمة على أحكام الشريعة، (التي هي منحصرة على كلّ حال في نطاق شعب ما، ولا يمكن أن تتضمّن الدين الكوني للعالم)، على أنّها أمر جوهريّ من أجل خدمة الله وعبادته بعامة، وأن نجعل منها الشرط الأعلى للفوز بالرضا الإلهي عن الإنسان، فهذا لا يعدو أن يكون **وهمًا في الدين**(*) يكون اتّباعه ضربًا من

(1) offenbart

(2) empirisch

(3) Statuten

(*) الوهم هو الضلال الذي يأخذ مجرّد تمثّل شيء ما بوصفه مساويًا في الصلاحية لذلك الشيء ذاته. كما هو الحال مع وهم **البخل** لدى ثريّ شحيح، حيث إنّه يأخذ تمثّلَه لكونه يستطيع يومًا ما، إذا ما أراد ذلك، أن يستعمل ثروته بوصفه تعويضًا كافيًا عن كونه لن يستعملها أبدًا. أو **وهم الأمجاد** الذي يضع في تقريظ الآخرين، والذي لا يعدو أن يكون في أساسه سوى التمثّل الخارجي (وعلى الأرجح الذي لا يكنّونه لنا من الداخل) لاحترامهم، القيمةَ التي يجب أن=

العبادة الزائفة[1]، بمعنى ذلك النوع من التقديس المزعوم لله، الذي هو معمول على نحو مضادّ تمامًا للعبادة التي فرضها علينا بنفسه.

= نمنحها فقط لهذا التمثّل؛ ويدخل أيضًا في هذا الوهم الألقاب وحبّ الأوسمة والنياشين؛ من أجل أنّ هذه الأمور لا تعدو أن تكون مجرّد تمثّلات خارجية لامتياز ما على الغير. بل إنّ الجنون إنّما له هذا الاسم (der ***Wahnsinn***) [أي «حسّ الوهم» أو «حاسّة الوهم»]، من أجل أنّه عبارة عن أخذ مجرّد تمثّل (لقوة المخيلة) بوصفه هو حضور الشيء ذاته، وكذلك التعوّد على تقديره على هذا النحو. - والحال أنّ الوعي بامتلاك وسيلة ما، من أجل أيّ هدف كان (وقبل أن يقوم المرء باستعمال هذه الوسيلة)، هو لا يعدو أن يكون امتلاكًا لذلك الهدف في التمثّل فحسب؛ وبالتالي أن نكتفي بالأمر الأول فقط، كما لو كان يستطيع أن يسوغ بدلًا عن امتلاك الأمر الثاني، إنّما هو **وهم عمليّ**؛ ولا يدور الكلام هنا إلّا عنه.

(1) ein ***Afterdienst***

I

في الأساس الذاتي الكوني للوهم الديني

إنّ التشبيه[1] الذي لا يكاد البشر يتفادونه في نطاق التمثّل النظري لله ولماهيته، والذي هو على كلّ حال (شريطة ألّا يؤثّر على مفهوم الواجب) غير مضرّ إلى حدّ ما، هو مع ذلك، بالنظر إلى علاقتنا العمليّة بإرادته وبالنسبة إلى خلقيّتنا[2] ذاتها، أمر خطير كأشدّ ما يكون؛ وذلك أنّنا عندئذ **نصنع لأنفسنا إلهًا**[+]، على نحو نستطيع معه أن نكسبه لصالحنا بأيسر جهد [VI، 169]، ونعتقد أنّنا نصبح بذلك مَعفيين من مشقّة العمل بشكل مضنٍ وغير منقطع على الجزء الأكثر باطنيّة في نيتنا الخلقية. وإنّ المبدأ الأساسي الذي اعتاد الإنسان أن يصنعه لنفسه بالنسبة إلى هذه العلاقة هو: أنّنا بواسطة كلّ ما نفعله فقط من

---

(1) der Anthropomorphism. - تشبيه الإله بصورة الإنسان.

(2) Moralität

(+) أجل، ثمّة وقع مريب، ولكن غير مستنكر بأيّ وجه، في القول: بأنّ **كلّ** إنسان من شأنه أن **يصنع** لنفسه **إلهًا**، بل، حسب المفاهيم الخلقيّة (مصحوبة بتلك الصفات الكبرى - غير المتناهية، التي تنتمي إلى الملكة التي تستطيع أن تعرض في العالم موضوعًا مناسبًا لتلك المفاهيم) هو ينبغي عليه أن يصنع لنفسه مثل هذا الإله [VI، 169]، حتى يمكنه فيه أن يمجّد ويعبد **ذاك الذي صنعه**. وذلك أنّه مهما كانت الطريقة التي بها يكون أحدهم قد حمله على الاعتراف بكائن ما وعلى وصفه باعتباره هو الله، وبأيّة طريقة أيضًا أمكن لهكذا كائن (إذا كان ذلك ممكنًا) أن يظهر له، فإنّه ينبغي عليه مع ذلك قبل كلّ شيء أن يضع هذا التمثّل جنبًا إلى جنب مع مثله الأعلى، حتى يستطيع أن يحكم ما إذا كان يجوز له أن يعتبره ألوهية (Gottheit) وأن يعبده. إذ، انطلاقًا من مجرّد الوحي، من دون أن نضع من **قبلُ** في الأساس هذا المفهومَ في صفائه المحض، بوصفه حجر الزاوية منه، فإنّه لا يمكن أن يوجد أيّ دين، وكلّ عبادة لله ستكون ضربًا من **الوثنيّة**.

أجل أن نفوز بمرضاة الألوهية[1]، (شريطة ألّا يتعارض ذلك مع الخلقيّة بشكل مباشر، أو فقط لا يساهم في ذلك أقلّ مساهمة)، نحن نثبت لله انقيادنا لخدمته بوصفنا أتباعًا[2] طائعين وبذلك مرضيًّا عنهم، وهكذا نحن نخدم الله أيضًا (*in potentia*). - ويبدو[3] أنّ التضحيات لم تكن دومًا ما به يعتقد الإنسان أنّه يؤدّي هذه الخدمة للّه: بل إنّ الاحتفالات وحتى الألعاب العمومية، كما هو الحال عند اليونان والرومان، كان ينبغي أيضًا أن تُستخدَم غالبًا لهذا الغرض، ولا تزال تُستخدَم من أجل أن تجعل الألوهية مواتية وحليفة حسب وهمهم لشعب ما أو أيضًا للإنسان المفرد. ومع ذلك فإنّ التضحيات (الكفّارات وأشكال التقشّف وفرائض الحجّ، الخ.) كانت قد اعتُبرت في كل وقت أكثر قوّة وأكثر نجاعة في استدرار منح السماء وأليق للتطهير من الخطيئة، من أجل أنّها تصلح للإشارة إلى الخضوع غير المشروط (ولكن ليس الخلقي) لإرادته على نحو أقوى وأشدّ. وكلّما كانت هذه الأشكال من تعذيب النفس بلا فائدة، كلّما حادت عن هدف التحسين الخلقي الكوني للإنسان، وكانت تبدو أكثر قداسة؛ إذْ من أجل أنّها لا تفيد شيئًا أبدًا في هذا العالم ومع ذلك هي تحتاج مجهودًا، فهي تبدو لا هدف منها سوى الشهادة على الاستسلام[4] لله والانقياد له. - وعلى الرغم من أنّ الله، كما قد يقول قائل، لم تقع عندئذ خدمته بواسطة الفعل من أيّ جهة كانت، فهو مع ذلك قد رأى الإرادة الطيبة، والقلب الذي لئن كان أضعف من أن يتّبع أوامره الخلقيّة، فهو من خلال هذا الاستعداد الإرادي المشهود قد استدرك ذلك النقص. هاهنا تظهر جليّة تلك النزعة إلى سلوك هو ليس له بحدّ ذاته أيّة قيمةٌ خلقيّة، اللّهمّ إلّا كوسيلة فقط من أجل السموّ بملكة التمثيل الحسّية إلى مصاحبة الأفكار العقلية[5] للغاية، أو من أجل [VI، 170] الحظّ من

(1) Gottheit
(2) die Untertaten
(3) dürfen
(4) Ergebenheit
(5) intellektull

شأنها، إذا ما استطاعت أن تعمل ضدّها(*)؛ هذا السلوك نحن نمنحه في رأينا قيمة الهدف ذاته، أو وهو الشيء نفسه، نحن نمنح مزاج النفس الذي يجعلها مستعدة للنوايا المنقادة للربّ (التي تسمّى **الإخلاص**(1)) قيمة هذه النوايا نفسها. وبالتالي فإنّ هذا السلوك هو مجرّد وهم في الدين يمكن أن يتّخذ أشكالًا شتّى، وهو قد يبدو في واحد منها أقرب لأن يكون خلقيًّا أكثر منه في غيره، لكنّه ليس في كلّ الأشكال مجرّد خدعة(2) غير متعمّدة، بل هو مسلّمة تمنح الوسيلة قيمة في ذاتها، بدلًا من الغاية، ومن هنا، فإنّ هذا الوهم هو، بفضل هذه المسلّمة، مختّل(3) تمامًا تحت كلّ أشكاله ومستنكَر باعتباره ميلًا خفيًّا إلى الخديعة والاحتيال(4).

(*) بالنسبة للذين يعتقدون، في كلّ مكان، حيث لم يعرفوا تمييزات المحسوس عن المعقول على النحو الذي من شأنها، أنّهم عثروا على تناقضات نقد العقل المحض مع نفسه، أنا أسجّل هنا هكذا ملاحظة، ألا وهي أنّه عندما يجري الكلام عن الوسائل المحسوسة لتحقيق المعقول (الخاص بالنية الخلقية المحضة)، أو عن العائق الذي تضعه تلك الوسائل في وجه المعقول، فإنّ هذا التأثير لمبدأين اثنين غير متماثلين بهذا القدر لا ينبغي أبدًا أن يتمّ التفكير فيه بوصفه تأثيرًا **مباشرًا** أبدًا. إذْ من حيث إنّنا كائنات حسيّة نحن نستطيع فقط أن نفعل في **ظواهر المبدأ المعقول**، أي في تعيين القوى الفيزيائية عبر **المشيئة الحرة**، التي تكشف عن نفسها في الأفعال، إمّا ضدّ القانون أو لصالحه: بحيث، إنّ السبب والنتيجة يكونان ممثّلين في صلب الفعل على نحو متماثل. أمّا فيما يخصّ ما فوق المحسوس (المبدأ الذاتي للخلقيّة الذي فينا، والذي يكمن متضمَّنًا في صلب الخاصيّة غير المفهومة للحرية)، وعلى سبيل المثال، النيّة الدينية المحضة، نحن لا نرى شيئًا خارج القانون، (الذي هو مع ذلك كافٍ بعدُ أيضًا)، متعلّقًا بالرابطة بين السبب والنتيجة في الإنسان، أي لا نستطيع أن نفسّر لأنفسنا إمكانية الأفعال بوصفها معطاة في العالم المحسوس، انطلاقًا من الجبلّة الخلقيّة للإنسان، بوصفها أفعالًا قابلة لأن تُنسَب إليه ويكون مسؤولًا عنها، وذلك تحديدًا من أجل أنّها أفعال حرّة، وأنّ مبادئ تفسير كلّ المعطيات ينبغي أن تكون مستقاة من العالم المحسوس.

(1) Andacht

(2) Täuschung

(3) ungereimt

(4) der Betrug

II

في المبدأ الخلقي للدين المناقض للوهم الديني

أنا أقبل بادئ ذي بدء بالقضية التالية بوصفها مبدأ أساسيًّا لا يحتاج إلى أيّ دليل: **كلّ ما يظنّ الإنسان أنّه مازال بإمكانه أن يفعله، خارج السيرة الحسنة، من أجل أن يصبح مرضيًّا عنه عند الله، هو مجرّد وهم ديني وخدمة باطلة لله.** - أنا أقول، ما يعتقد الإنسان أنّه بإمكانه أن يفعله [VI، 171]؛ أمّا ما إذا كان ما وراء كلّ ما يمكننا **نحن** أن نفعله، قد يمكن أن يوجد أيضًا في أسرار الحكمة الإلهية شيء لا يستطيع إلّا الله أن يفعله، من أجل أن يجعل منّا بشرًا مرضيًّا عنهم عنده، فهذا أمر لم يقع بذلك نفيه. ولكن إذا كان يجب أن تقوم الكنيسة بالإعلان عن هكذا سرّ خفيّ على نحو ما بوصفه أمرًا موحى به، فإنّ الرأي القاضي بأنّ **الإيمان** بهذا الوحي، كما يحدّثنا التاريخ المقدّس، **والاعتراف**[1] به (أكان ذلك في الباطن أو في الظاهر)، هو في ذاته شيءٌ به نحن نجعل أنفسنا مرضيًّا عنّا عند الله، سوف يكون وهمًا دينيًّا خطير. وذلك أنّ هذا الإيمان، من حيث هو اعتراف باطني بتصديقه الراسخ، هو إلى حدّ كبير **فعلٌ** تمّ اغتصابه على الحقيقة بواسطة الخوف، بحيث إنّ إنسانًا مستقيمًا قد يرغب في أن يقبل بأيّ شرط آخر غير هذا، من أجل أنّه في كلّ الخدمات العبودية الأخرى هو لن يفعل أبدًا إلّا شيئًا زائدًا عن الحاجة،أمّا هنا، في إعلان هو غير مقتنع بحقيقته، فهو سوف يفعل شيئًا مناقضًا لضميره. وهكذا فإنّ الاعتراف[2]، الذي اقتنع في نفسه بأنّه يستطيع بحدّ ذاته (من حيث هو قبول بخيرٍ وُهب له) أن يجعله مرضيًّا عنه

(1) ***bekennen***

(2) das Bekenntnis. - أي شهادة الإيمان.

عند الله، إنّما هو شيءٌ يظنّ أنّه يستطيع أن يفعله علاوة على السيرة الحسنة في اتباع القوانين الخلقية التي علينا ممارستها في العالم، في حين أنّه بخدمته وعبادته هو يتوجّه مباشرة إلى الله.

أوّلًا، إنّ العقل لا يتركنا، فيما يخصّ النقص الكامن في صلب عدالتنا، (التي تسوغ أمام الله)، من دون مواساة تمامًا. بل هو يقول: إنّ من كان، في نطاق نيّة حقيقية منقادة للواجب، يفعل، بقدر ما يكون ذلك في مقدوره، من أجل الإيفاء (على الأقلّ في نطاق اقتراب مستمرّ من التطابق الكامل مع القانون) بالالتزام الذي عليه، هو من حقّه أن يأمل في أنّ ما ليس في مقدوره سوف يتمّ استكماله من قِبل الحكمة العليا **بأيّ طريقة كانت**، (هي تستطيع أن تجعل نيّة هذا الاقتراب المستمرّ ثابتة لا تتغيّر)، ولكن من دون أن يدّعي لا أن يعيّن نوعها ولا أن يعرف فيم تتمثّل، من جهة أنّها يمكن أن تكون على قدر من السرّية والغموض بحيث إنّ الله لا يمكن أن يوحي بها إلينا في أحسن الأحوال إلّا في شكل تمثيل رمزيّ، حيث يكون العنصر العمليّ وحده مفهومًا بالنسبة إلينا، في حين أنّنا على الصعيد النظري نحن لا ندرك أبدًا ما تكون هذه العلاقة التي لله إزاء الإنسان في ذاتها، ولا نستطيع أن نقرن ذلك بمفاهيم، لو أراد أن يكشف لنا الحجاب عن هكذا سرّ خفيّ. - لنفرض الآن أنّ كنيسةً معيّنة تدّعي أنّها تعرف بدقّة الطريقة التي بها يستكمل الله هذا النقص الخلقي في الجنس البشري، وتحكم في الوقت نفسه باللعنة الأبدية على كلّ الناس الذين [VI، 172] لا يعرفون وسيلة تبرئة الذمّة[1] هذه غير المعروفة لدى العقل بطريقة طبيعية، وبالتالي لا يتخذونها مبدأ أساسيًّا في الدين ولا هم يعترفون من خلالها: فمن هو الكافر أو غير المؤمن[2] عندئذ هاهنا؟ الذي تملؤه الثقة، من دون أن يعرف كيف سيأتي ما يأمل فيه، أو الذي يصرّ على أن يعرف هذا النوع من التخليص للإنسان من الشرّ، وفي الحالة

(1) Rechtfertigung

(2) der Ungläubige

المعاكسة هو يتخلّى عن كلّ أمل فيه؟ - في حقيقة الأمر، إنّ معرفة هذا اللغز هي بالنسبة إلى هذا الأخير غير مرحّب بها كثيرًا، (إذ إنّ عقله قد علّمه بعدُ أنّ معرفة أمر ما لا يستطيع أن يفعل به شيئًا، هي بلا فائدة تمامًا)؛ وإذا ما أراد أن يعرف ذلك، فمن أجل أن يستطيع (حتى ولو حدث ذلك على صعيد باطني فحسب)، أن يجعل من **الإيمان** والقبول والاعتراف والتمجيد لكلّ هذا الشيء الموحى به، خدمةً وعبادة للربّ، تُكسبه نعمة السماء قبل كلّ تصريف لقواه الخاص من أجل سيرة حسنة، ومن ثمّ بلا أيّ ثمن أصلًا، وتستطيع حتى أن تصنع هذه السيرة بطريقة خارقة للطبيعة تمامًا، أو، حيث هو قد يفعل على نحو معاكس لها، على الأقلّ تعوّض عن هذه المخالفة.

ثانيًا: إذا ما حاد الإنسان عن المسلّمة المشار إليها كأقلّ ما يكون: فإنّ العبادة الباطلة لله (الإيمان بالخرافات[1]) لن تكون لها **أيّةُ حدود**؛ إذ إنّه فيما وراء هذه المسلمة فإنّ كلّ شيء (لا يتعارض فقط بشكل مباشر مع الأخلاق)، هو اعتباطي. من التضحية باللسان، الذي لا يكلّفه إلّا القليل، إلى حدّ التضحية بالخيرات الطبيعية، التي كان يمكن أن يُستفاد منها على نحو أفضل في صالح البشر، بل إلى حدّ التضحية بشخصه الخاص، بأن يجعل نفسه (في ثوب ناسك أو فقير متصوّف أو راهب) بمثابة الهالك بالنسبة إلى العالم، هو يقدّم كلّ شيء قربانًا إلى الله، ما عدا نيّته الخلقيّة؛ وحين يقول إنّه قد قدّم إليه حتى قلبه، فإنّه لا يعني من وراء ذلك النيّة التي تحرّك سيرة مرضيًّا عنها من قِبله، بل أمنيّة قلبية بأنّ التضحية سوف تُقبل في الحساب عوضًا عن تلك النيّة *(natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens, Thaedrus)*.

وفي **النهاية**، حين ينصرف المرء يومًا ما إلى المسلّمة الخاصة بعبادة تزعم أنّها مرضيّ عنها عند الله، وتصالحنا معه أيضًا عند الاقتضاء، لكنّها ليست خلقيّة محضة، فإنّه ليس ثمّة في الطريقة التي بها تعبده إن صحّ التعبير بشكل ميكانيكي، أيُّ فرق جوهريّ قد يمنح امتيازًا ما لعبادة على عبادة أخرى. كلّها سواسية من

(1) die Superstition

حيث القيمة (أو بالأحرى عدم القيمة)، وإنّها لمجرّد زخرف وتدلّل[1] أن يعمد المرء عبر الحياد على نحو **أكثر لباقة وتأنّقًا**[2] عن المبدأ العقلاني[3] الوحيد [VI، 173] للتمجيد الصحيح لله، إلى اعتبار نفسه مختارًا وأكثر فضلًا من الذين يقعون في تهمة الانحطاط **الفظّ** المزعوم إلى منزلة الشهوة الحسية[4]. فأن يقوم المصلّي بمشية إلى **الكنيسة** موافقة لأحكام الشريعة[5]، أو أن يقوم بالحجّ إلى المقدّسات في لوريتو[6] أو في فلسطين، أو أن ينقل تراتيل صلاته إلى السلطة السماوية باللسان، أو كما يفعل رجل التيبت[7] (الذي يعتقد أنّ هذه الأماني، حتى منسوخة في كتاب، هي تبلغ إلى غايتها على نحو أفضل، بواسطة الريح، متى كانت مكتوبة مثلًا على الأعلام، أو مغلقة في علبة و**محرّكة** باليد مثل آلة دافعة)، من خلال **عجلة - صلاة**[8]، أو مهما كان البديل عن العبادة الخلقيّة لله، فإنّ كلّ ذلك واحد وله قيمة متساوية. - لا يتعلق الأمر هنا أساسًا بالاختلاف في الشكل الخارجيّ، بل كلّ شيء يتعلق باعتناق أو نبذ المبدأ الكوني، الذي بمقتضاه يصبح المرء مرضيًّا عنه عند الله، إمّا فقط من خلال النيّة الخلقيّة، من جهة ما تتجلّى باعتبارها حيّة في الأفعال، بوصفها تقوم منها مقام الظاهرة، أو بواسطة ألاعيب تقويّة كسولة(*). ولكن ألا يوجد أيضًا نوع ما من

---

(1) die Ziererei

(2) *feiner*

(3) intellektuell

(4) Sinnlichkeit

(5) statutnmässig

(6) Loretto. هيكل مقدّس في وسط إيطاليا يخلّد مريم العذراء. حيث يُعتقَد أنّه أثناء الحرب الصليبية، حين كانت مدينة الناصرة توشك على السقوط في أيدي المسلمين، قام جمع من الملائكة بنقل البيت الذي ولدت فيه العذراء من الناصرة إلى إيطاليا في ليلة واحدة. وفي الواقع فإنّ أميرًا بيزنطيًّا قد قام بتفكيك منزل فلسطيني نموذجي في ذلك الوقت ونقله إلى إيطاليا ما بين 1291 و1294 وإعادة تركيبه في لوريتو، حيث صار بعد ذلك قبلة للعباد والزوار.

(7) der Tibetaner

(8) ein G*ebet*-R*ad*. أو آلة صلاة.

(*) إنّها ظاهرة نفسانية: أنّ أتباع طائفة ما (Konfession)، حيث يوجد عدد أقلّ من الأحكام =

وهم **الفضيلة**[1] المترنّح والمشرئبّ إلى ما أبعد من حدود الملكة الإنسانية، والذي يمكن جدًّا أن يُعدّ مع وهم الدين العبودي في الطبقة العامة لكلّ أشكال مخادعة النفس؟ كلّا، إنّ نيّة الفضيلة إنّما هي منشغلة بشيء **فعليّ**، هو مرضيّ عنه عند الله لذات نفسه، ويتناغم مع أفضل خير للعالم. بلا ريب هو يمكن أن يمتزج بوهم الاعتداد بالنفس، بحيث يعتبر نفسه مطابقًا لفكرة واجبه المقدّس؛ إلّا أنّ ذلك هو أمر عرضيّ فحسب. أمّا أن نضع القيمة العليا في تلك النيّة، فذلك ليس وهمًا، كما هو الحال في تمارين التنسّك الكنسية، بل مساهمة خالصة وناجعة في أفضل خير للعالم.

إنّه ثمّة، فضلًا عن ذلك، عادةٌ في الاستعمال (على الأقلّ عادة كنسيّة) [VI، 174] تقوم على تسمية ما يمكن أن يتمّ فعله من قِبل الإنسان بالاعتماد على مبدأ الفضيلة، **طبيعةً**، وعلى تسمية ما لا يصلح إلّا لاستكمال النقص في كلّ ملكته الخلقيّة، ومن أجل أنّ الكفاية فيه هي أيضًا واجب بالنسبة إلينا، لا يمكن أن يكون إلّا أمرًا متمنًّى أو مأمولًا أيضًا، ومطلوبًا بإلحاح، **نعمة**[2]، وهي تقوم أيضًا على النظر إلى هذين الأمرين بوصفهما بمثابة العلّتين الفاعلتين لنيّة كافية من أجل سيرة محمودة يرضى عنها الله، ولكن أيضًا هي لا تميّز بينهما فقط الواحدة عن الأخرى، بل حتى تضع إحداهما في مقابل الأخرى.

إنّ الاقتناع بأنّنا نستطيع أن نميّز آثار النعمة عن آثار الطبيعة (أو الفضيلة)،

= التي ينبغي الاعتقاد فيها، هم يشعرون وكأنّهم اكتسبوا بذلك نبلًا ما ومن هذه الجهة بوصفهم أكثر تنوّرًا، على الرغم من أنّهم قد احتفظوا بما يكفي من تلك الأحكام، حتى لا يحتاجون (وهو ما يفعلونه بالفعل) إلى النظر بازدراء من علياء صفائهم المزعوم إلى إخوانهم في الوهم الكنسي. وإنّ سبب ذلك هو أنّهم يجدون أنفسهم مع ذلك، ولو قليلًا جدًّا، أقرب بوجه ما إلى الدين الخلقي المحض، على الرغم من أنّهم يظلّون عالقين على الدوام في الوهم الناجم عن إرادة استكماله بواسطة القيود التقويّة، حيث يكون العقل أقلّ انفعالًا فحسب.

(1) ein *Tugendwahn*

(2) *die Gnade*. يتراوح هذا اللفظ تحت قلم كانط بين معنيين متلاصقين: 1. النعمة؛ ولكن أيضًا، 2. الرحمة. ونحن وجدنا قلقًا في استعمالاته، إلّا أنّه ثريّ بالدلالة.

أو أنّنا نستطيع حتى أن ننتج الثانية في أنفسنا، هو **التعصّب**[1]؛ وذلك أنّنا لا نستطيع بأيّة طريقة كانت أن نعرف موضوعًا فوق المحسوس في نطاق التجربة، وأقلّ من ذلك أن يكون لنا تأثير عليه، حتى يمكن أن ينزل إلينا، على الرغم من أنّه قد تحدث في النفس في بعض الأحيان حركاتٌ تعمل على ما هو خلقيّ، والتي لا يستطيع المرء أن يفسّرها لنفسه، ومن الضروري أن نقرّ بجهلنا لها: «إنّ الريح تهبّ حيثما تريد، ولكنّك لا تعرف من أين تأتي»[2]، الخ. أن يريد المرء **إدراك** تأثيرات سماوية في ذاته، هو ضرب من الوهم، فيه ربّما قد يمكن أن يوجد شيء من المنهج، (من أجل أنّ هذه الفتوحات[3] الباطنية المزعومة إنّما ينبغي دومًا أن ترتبط بالأفكار الخلقية وبالتالي بأفكار العقل)، لكنّها تظلّ مع ذلك على الدوام خداعًا للنفس مضرًّا بالدين. أن نعتقد أنّه يمكن أن توجد تأثيرات للنعمة الإلهية، وربما ينبغي أن توجد أيضًا من أجل تلافي عدم الكمال الحاصل في سعينا نحو الفضيلة، هو كلّ ما يمكننا قوله في هذا الشأن؛ وبعدُ فنحن غير قادرين على أن نعيّن شيئًا في خصوص الأمارات الدالة عليها، وأعجز من ذلك على أن نفعل شيئًا من أجل إنتاجها.

وإنّ الوهم بأنّنا نستطيع بواسطة أعمال التعبّد[4] الدينية أن ننجح في تحقيق شيء فيما يخصّ تبرئة الذمّة أمام الله، هو الاعتقاد الديني في **الخرافة**[5]؛ كما أنّ الوهم القاضي بأن نريد إحداث هذا الأمر عبر السعي إلى صحبة[6] مزعومة مع الله، إنّما هو **التحمّس** الديني. - إنّه لوهمٌ خرافيّ[7]، أن يريد المرء، عبر أفعال يستطيع أيّ إنسان أن يقوم بها، من دون أن يحتاج في ذلك حتى لأنْ يكون

(1) *die Schwärmerei*. التحمّس الشديد والهيام بالشيء إلى درجة التعصّب والشطحات والعبادة الصوفية. وكلّ ذلك عند كانط في معنى سلبي.
(2) **إنجيل يوحنا**، 3، 8.
(3) Offenbarungen
(4) der Kultus
(5) der ***Aberglaube***
(6) der Umgang
(7) abergläubisch. ناجم عن الاعتقاد في الخرافات.

إنسانًا خيّرًا، أن يصبح مرضيًّا عنه عند الله (على سبيل المثال عبر شهادة الاعتراف بالعقائد الإيمانية[1] المنظّمة في شكل أحكام، وعبر ملاحظة القيود الكنسية وملازمة العفّة والطهارة، الخ.). لكنّ هذا الوهم إنّما سُمّي خرافيًّا، من أجل أنّه قد اختار مجرّد وسائل طبيعيّة (وليست خلقيّة)، هي، فيما هو ليس بطبيعة، (أي في الخير الأخلاقي)، لا تستطيع بذاتها أن تفعل شيئًا مطلقًا. - لكنّ وهمًا ما [VI، 175] إنّما يُسمّى حماسيًّا[2]، حين لا تكون الوسيلة المتخيَّلة، من جهة ما هي فوق المحسوس، في مقدور الإنسان، من دون أن يرى عدم إمكانية البلوغ إلى الغاية فوق المحسوسة المقصودة بهذه الطريقة؛ وذلك أنّ هذا الشعور بالحضور المباشر للكائن الأسمى وتمييزه عن أيّ شعور آخر، حتى عن الشعور الخلقيّ، سوف يكون بمثابة استعداد لحدس ليس له أيّ معنى في نطاق الطبيعة الإنسانية. - إنّ الوهم الخرافيّ، من أجل أنّه يتضمّن وسيلة هي في ذاتها صالحة لذوات عديدة وفي الوقت نفسه هي وسيلة ممكنة عندها على الأقلّ للحيلولة دون العوائق التي تقف ضدّ نيّة مرضيّ عنها عند الله، فهو من هذه الجهة على قرابة مع العقل، وهو ليس مستنكرًا إلّا عرضًا، بسبب أنّه يأخذ ما يمكن أن يكون مجرّد وسيلة، فيجعله موضوعًا يرضى عنه الله على نحو مباشر؛ وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الوهم الديني الحماسيّ[3] إنما هو بمثابة الموت الخلقي للعقل، الذي من دونه لا يمكن أن يوجد أيّ دين أبدًا، حيث إنّ الدين، مثل أيّ خلقيّة بعامة، إنّما ينبغي أن يكون مؤسَّسًا على مبادئ.

إنّ المبدأ الأساسي لأيّ عقيدة كنسية، من شأنه أن يعالج أو يكون وقاية من كلّ وهم ديني هو بذلك: أنّ عليها، إلى جانب هذه الأحكام التنظيمية، والتي لا يمكنها في الوقت الحاضر أن تستغني عنها بشكل كامل، أن تتضمّن في ذاتها مع ذلك في الوقت نفسه مبدأً لإدخال ونشر دين السيرة الحسنة باعتباره هو الهدف الحقيقي، حتى يمكن الاستغناء تمامًا يومًا ما عن تلك الأحكام.

---

(1) Glaubensätze

(2) schwärmerisch

(3) schwärmerisch

III

عن البابوية(+)
بوصفها سلطة في خدمة مبدأ الخير على نحو باطل

إنّ تقديس الكائنات الخارقة والغيبية(1)، التي كانت قد فُرضت على الإنسان الذي لا عون له، بواسطة الخوف الطبيعي المؤسَّس على الوعي بعدم قدرته وعجزه [VI، 176]، لم يبدأ فورًا مع دين ما، بل بدأ من خدمة العبيد لإلهٍ (أو لأصنام) ما، والتي صارت، عندما اكتسبت شكلًا قانونيًّا عموميًّا، **خدمةً للمعبد**(2)، ثمّ فقط، بعد أن أصبحت بالتدريج مرتبطة بالتكوين الخلقيّ للبشر، **خدمةً للكنيسة**: في أساس كلّ منهما كانت توجد عقيدة تاريخية، حتى **بدأ** النظر إلى هذه العقيدة في نهاية المطاف باعتبارها مجرّد شيء موقت، وباعتبارها تتضمّن العرض الرمزي والوسيلة من أجل تحقيق العقيدة الدينية المحضة.

إنّ المسافة التي تمتدّ من **عرّاف** تونغوسي(3) إلى حدّ الأسقف الأوروبي

(+) هذه التسمية التي لا تشير إلّا إلى هيبة الأب (، papa ,$\pi\alpha\pi\alpha$) هي لم تأخذ دلالة يُلام عليها إلّا عبر المفهوم اللاحق للاستبداد الروحي، الذي يمكن أن يصادفنا في كلّ الأشكال الكنسيّة، مهما كانت في إعلانها عن نفسها متساهلة وشعبية. بذلك أنا لا أريد أبدًا أن أُفهَم وكأنّما كنت أريد، من خلال المقابلة بين الفِرق، أن أحطّ من شأنها الواحدة بالمقارنة مع الأخرى، من حيث الاستعمالات والترتيبات. كلّها تستحق الاحترام نفسه، من حيث إنّ أشكالها ما هي سوى محاولات كائنات فانية مسكينة تبحث لنفسها عن تجسيد حسّي (versinnlichen) لملكوت الله على الأرض؛ لكنّها كلّها عرضة لنفس اللوم، عندما تأخذ شكل عرض هذه الفكرة (في كنيسة مرئية) باعتباره هو الأمر ذاته.

(1) unsichtbar

(2) ein *Tempeldienst*

(3) tungusisch. نسبة إلى شعوب «التونغوس»، ينحدرون من أصل صيني، ويعيشون في منطقة «تونغوسكا» (Tunguska) وهي منطقة تقع في سيبيريا.

الحاكم في الوقت نفسه للكنيسة والدولة، أو (إذا كنّا نريد، بدلًا عن الزعماء والقادة، ألّا ننظر إلّا إلى التابعين للعقيدة بحسب طريقة تمثّلهم الخاصة بهم) من الفوغولي[1] الحسّي[2] جدًّا، الذي يضع في الصباح كفَّ دبٍّ على رأسه، مع صلاة قصيرة تقول: «لا تقتلني!»، إلى حدّ **الطُّهريّ**[3] المتسامي والحرّ المستقلّ في الكونتيكات[4]، هي بلا ريب مسافة كبيرة، من حيث **الطريقة**[5]، ولكن ليس من حيث **المبدأ** الذي يُعتقَد فيه؛ وذلك أنّه فيما يخصّ هذا المبدأ، هم ينتمون جميعًا إلى طبقة واحدة بعينها، نعني طبقة الذين يضعون عبادتهم لله في شيء هو في ذاته ليس من شأنه أن يجعل أيّ إنسان أفضل ممّا كان، (في الاعتقاد في قضايا تنظيمية معيّنة، أو الاحتفاء بفرائض تحكّمية معيّنة). وحدهم الذين يرون أنّ تلك العبادة لا توجد إلّا في النيّة الهادفة إلى سيرة حسنة فحسب، هم يتميّزون عن أولئك، عبر المرور إلى مبدأ آخر تمامًا وأسمى من الأوّل إلى حدّ بعيد، من خلاله هم يشهدون على الإيمان بكنيسة (غير مرئية)، هي تضمّ في ذاتها كلّ الذين يفكّرون بشكل قويم، وطبقًا لهيئتها الجوهرية، هي يمكن أن تكون هي وحدها الكنيسة الكونية الحقة.

أن يستميلوا القوة غير المنظورة التي تتحكّم في قدر البشر، إلى صالحهم، هو مقصد نجده لدى الجميع؛ أمّا كيف يباشرون ذلك، فهذا هو الأمر الوحيد الذي يختلفون في شأنه. وحين يعتبرون هذه القوة كائنًا عاقلًا، وينسبون إليها بذلك إرادة ما، ينتظرون منها أن تساعدهم على نيل حظّهم، فإنّ مجهودهم لا

---

(1) Wogulitzen. لهجة (تنحدر على الأرجح من لغة فنلندية) يتكلّمها شعب «الفوغولين» (die Wogulen)، وهي تسمية تاريخية لشعب يسمّى اليوم «المَنْسين» ويعيش حاليًّا في روسيا في غرب سيبيريا.

(2) sinnlich. حسّي، شهواني، . . .

(3) der ***Puritaner***. تابع لجماعة دينية بروتستانتية تنادي بالتطهّر والتمسّك بالفضيلة.

(4) Connecticut. - لفظة تعود إلى كلمة من إحدى لغات الهنود الحمر (***Quinnehtukqut***)، وتعني «موقع النهر الطويل» أو «على جانب النهر الطويل». وهي اسم دولة في انجلترا الجديدة تقع في شمال شرق الولايات المتحدة، شرق نيويورك.

(5) die ***Manier***. الأدب أو طريقة التأدّب أو آداب اللياقة. .

يمكن أن يتمثّل إلّا في اختيار الطريقة التي بها هم يستطيعون، من حيث هم كائنات خاضعة لإرادته، أن يصبحوا بحركاتهم وسكناتهم مرضيًّا عنهم عنده. أمّا إذا ما فكّروا فيه بوصفه كائنًا خلقيًّا، فإنّهم سوف يقتنعون يسيرًا اعتمادًا على عقلهم الخاص بأنّ الشرط الكفيل بالفوز برضاه ينبغي أن يكون سيرتهم الحسنة على الصعيد الخلقيّ، وعلى الخصوص النيّة الصافية باعتبارها [VI، 177] المبدأ الذاتي لتلك السيرة. لكنّ الكائن الأسمى يمكن مع ذلك أن يودّ أن يكون على الأرجح مخدومًا أو معبودًا[1]، فضلًا عن ذلك، بطريقة يمكن ألّا تكون معروفة لدينا بواسطة مجرّد العقل، نعني بواسطة أفعال لا نعتبرها لذات نفسها خلقيّة في شيء، لكنّنا نقوم بها بشكل تحكّميّ، إمّا بوصفها شيئًا أمرنا به، وإمّا أيضًا فقط من أجل أن نشهد على خضوعنا له؛ وهذان النوعان من السلوك، إذا ما شكّلا معًا كلًّا من المعاملات المنظّمة بشكل نسقيّ، فهما يضعان بذلك عامة ضربًا من **عبادة** الله أو خدمته. - أمّا إذا كان يجب أن يكون هذان السلوكان مرتبطين، فإنّه ينبغي علينا أن نقبل إمّا بكلّ منهما بوصفه الطريقة التي بها يتمّ الفوز بمرضاة الله، على نحو مباشر، وإمّا بأحدهما بوصفه وسيلة فقط للآخر، باعتباره الخدمة أو العبادة الصحيحة لله. أنَّ الخدمة أو العبادة الخلقيّة لله (*officium liberum*) هي التي ترضيه بشكل مباشر، فهذا أمرٌ ساطع للعيان بذاته. إلّا أنّه لا يمكن أن يتمّ الاعتراف به بوصفه الشرط الأسمى لكلّ مرضاة عن الإنسان، (وهو أيضًا ما هو متضمَّن بعدُ في مفهوم الخلقيّة)، إذا كان من الممكن أن يُنظَر إلى عبادة العبيد[2] (*officium mercenarium*) بوصفها هي **وحدها لذاتها** تحظى بمرضاة الله؛ وذلك أنّه عندئذ سوف لن يعرف أحدٌ أيّة عبادة، في حالة طارئة، ستكون أفضل من أجل ضبط الحكم على واجبه، أو كيف تكون إحداهما متمّمة للأخرى. بذلك فإنّ أفعالًا، هي ليس لها في ذاتها أيّة قيمة خلقيّة، لا ينبغي أن تؤخذ بوصفها مرضيًّا عنها عند الله إلّا من جهة ما

(1) gedient

(2) der Lohndienst

تكون وسيلة لتحقيق الشيء الذي في الأفعال يصلح لأن يكون خيّرًا مباشرة، (للخلقيّة)، أي **من أجل العبادة الخلقيّة لله**.

أمّا الإنسان الذي يأتي أفعالًا هي لذات نفسها لا تحتوي على شيء (خلقيّ) يرضي الله، فيستخدمها مع ذلك بوصفها وسيلة للفوز لنفسه بالرضا الإلهي المباشر، وبالتالي لتحقيق أمانيه، فهو يقف في نطاق الوهم القاضي بامتلاك فنّ يستطيع من خلال فعل طبيعيّ أن ينجز فعلًا خارقًا للطبيعة؛ هذا النوع من المساعي تعوّد المرء أن يطلق عليه اسم **السحر**، لكنّه لفظ نحن نريد أن نستبدله (بما أنّه يحمل في نفسه المفهوم الفرعي لتعامل ما مع مبدأ الشرّ، في حين أنّ هذه المساعي نفسها يمكن أن نفترض، فضلًا عن ذلك، أنّها تمّت عن سوء فهم بمقصد خلقيّ حسن)، بلفظة لا تقلّ شهرة عنها هي صناعة **الطلاسم**[1]. لكنّ فعلًا خارقًا للطبيعة يقوم به إنسان ما سوف يكون فعلًا ممكنًا في فكره فقط من حيث يزعم أنّه يؤثّر على الله، ويستخدمه بوصفه وسيلة، من أجل [VI، 178] إنتاج فعل ما في العالم، وهو أمر لا تبلغه قواه ولا حتى بصيرته، مهما كانت مُرضية لله؛ وهو يحتوي بعدُ في مفهومه على تناقض كبير.

ولكن إذا ما كان الإنسان، بصرف النظر عمّا يجعل منه موضوعًا للرضا الإلهي بشكل مباشر، (عن طريق النيّة النشطة لسيرة حسنة في الحياة)، يحاول فضلًا عن ذلك من خلال شكليات معيّنة أن يجعل نفسه **أهلًا** لأنْ يستكمل ما ينقصه بفضل رعاية خارقة للطبيعة، ولهذا الغرض تُستخدم قيود رهبانية، مع أنّها ليس لها أيّة قيمة مباشرة، فهي تؤخذ رغم ذلك بوصفها وسيلة لتحقيق نيّته الخلقية، وإذا كان يسعى إلى أن يجعل نفسه **قابلًا** فحسب للوصول إلى موضوع

---

(1) das ***Fetischmachen***. صناعة الطلاسم والتعاويذ والرقية والتمائم والأوثان والأصنام، الخ. لاستحداث تأثير خارق للطبيعة على قوى الطبيعة. وFetisch - لفظة من أصل برتغالي (feitiço) وتعني ما هو «مصنوع»، «مصطنع»، وبالتالي «مزّيف» و«باطل»، ثمّ تحوّل اللفظ لاحقًا إلى مصطلح نظري يشير إلى ما هو «طلسم» و«رقية» و«تعويذة» و«تميمة» تُعزى لها قوة سحرية ومن ثم تُقدّس. وربما كان اللفظ يعود إلى اللفظ اللاتيني «***facticius***» *أي «قدر»*. وهو مصطلح أطلقه البرتغاليون على طقوس الأفارقة إبّان استعمارهم.

أمانيه الخلقية الحسنة، فإنّه سوف يعوّل، من أجل درء عجزه الطبيعي، على شيء **خارق للطبيعة**، ولكن ليس بوصفه شيئًا **مفعولًا** من طرف **الإنسان** (عبر التأثير على الإرادة الإلهية)، وإنّما بوصفه متلقّى، وهو ما يستطيع أن يأمل فيه، ولكن ليس أن ينتجه. - بيد أنّه إذا كان يجب أن تُستخدم أفعال، هي في ذاتها، حسب تقديرنا، لا تحتوي على أيّ شيء خلقيّ أو يرضى عنه الله، بوصفها مع ذلك حسب رأيه وسيلة بل وشرطًا كي يتوقّع من الله أن يمكّنه من الفوز بأمانيّه على نحو مباشر: فإنّه لابدّ وأن يقع في الوهم بأنّه، على الرغم من أنّه لا يملك لهذا الأمر الخارق للطبيعة، لا قوة فيزيائية ولا قابلية خلقية، هو يستطيع أن يحدثه بواسطة أفعال **طبيعية**، هي مع ذلك لا قرابة لها أبدًا مع الخلقيّة (أفعال،من أجل مزاولتها، ليس ثمة من حاجة إلى أيّة نيّة يرضى عنها الله، والتي يمكن لأسوء إنسان كما لأحسن إنسان أن يزاولها)، بواسطة تراتيل الدعاء وعبر شهادة الإيمان مقابل أجر[1]، وبواسطة القيود الكنسية، الخ..، ومن ثمّ استجلاب العون الإلهي بواسطة ضرب من **السحر**[2]؛ وذلك أنّه بين مجرد وسائل فيزيائية وبين علة فاعلة خلقيًّا ليس ثمّة أيّ ترابط طبقًا لقانون ما، يستطيع العقل أن يتصوّره، وبحسبه يمكن تمثّل تلك العلة بواسطة تلك الوسائل باعتبارها قابلة للتعيين بهدف بعض الأفعال.

وهكذا فمن يقدّم ملاحظة قوانين وأحكام الشريعة[3] المحتاجة إلى وحي ما، بوصفها ضرورية للدين، وذلك ليس فقط باعتبارها وسيلة للنيّة الخلقيّة، بل باعتبارها الشرط الموضوعي كي يصير مرضيًّا عنه فورًا عند الله، ومن يجعل السعي نحو السيرة الحسنة تابعًا لهذه العقيدة التاريخية (بدلًا من أنّ الأمر الأوّل، من حيث هو شيء لا يمكن أن يكون مرضيًّا عنه عند الله إلّا بشكل **مشروط**، [VI، 179] إنّما ينبغي أن يهتدي بالأمر الثاني، من حيث هو وحده الذي يرضيه **بإطلاق**)، هو يحوّل عبادة الله إلى مجرّد **تعاويذ وتمائم**، ويمارس عبادة باطلة،

(1) Lohnglauben

(2) ***herbeizaubern***

(3) statutarisch

من شأنها أن تجعل كلّ عمل باتجاه الدين الحق يرتدّ القهقرى. وذلك كي نعلم كم من المهمّ، حين نريد أن نربط بين أمرين جيّدين، أن نرى أوّلًا النظام الذي في نطاقه نحن نربط بينهما! - بيد أنّه إنّما في صلب هذا التمييز يكمن **التنوير** الحقيقي؛ فبذلك فحسب تصبح عبادة الله عبادة حرّة، وبالتالي خلقيّة. أمّا حين يبتعد المرء عنها، فإنّه، بدلًا من حرية أبناء الله، سوف يُفرض على الإنسان، على الأرجح، نيرُ قانونٍ ما (شرائعي)، لكونه يحمل على الاعتقاد في شيء ما بوصفه فريضة[1] غير مشروطة، شيء لا يمكن أن يُعرف إلّا بطريقة تاريخية، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون مقنعًا بالنسبة إلى كلّ واحد من الناس، هو سيكون نيرًا[*] أكثر ثقلًا إلى حدّ كبير بالنسبة إلى ذوي الضمائر من الناس، من كلّ ما يمكن أن تكونه على الدوام بضاعةُ الطقوس[2] التقوية المفروضة، التي يكفي أن يقوم بها المرء حتى يتأقلم مع طائفة كنسية منشأة وقائمة، وذلك من دون أن يحتاج أيٌّ كان لأنْ يدلي بالشهادة على إيمانه سرًّا أو جهرًا، أو أن يعتبر ذلك نظامًا **مؤسَّسًا من طرف الله**: إذ إنّ هذا هو على الحقيقة ما سيكون ثقيلًا على الضمير.

---

(1) Nätigung

(*) «إنّ ذاك النير هيّنٌ والحِمل خفيفٌ» [إنجيل متى 11، 30]، حين يمكن أن يُنظَر إلى الواجب الذي يُلزم كلّ واحد من الناس، باعتباره واجبًا فرضه على نفسه بنفسه وبواسطة عقله الخاص، ذاك الذي لهذا السبب هو يحمله على عاتقه بشكل حرّ وطوعي. بيد أنّه من هذا النوع لا توجد إلّا القوانين الخلقية، باعتبارها أوامر إلهية، التي عنها وحدها يمكن لمؤسّس الكنيسة المحضة أن يقول: «إنّ وصاياي ليست ثقيلة على النفس» [رسالة يوحنا الأولى 5، 3]. وهذه العبارة لا تريد أن تقول أكثر من هذا: إنّ هذه الوصايا ليست **ثقيلة لا تُحتمل**، من أجل أنّ كلّ امرئ إنّما يرى ضرورة الامتثال لها من ذات نفسه، وبالتالي هو لم يُفرض عليه أيّ شيء، وعلى الضدّ من ذلك فإنّ مراسيم تأمرنا بشكل استبدادي (despotisch)، على الرغم من أنّها مفروضة علينا من أجل الأفضل لنا (ولكن ليس بواسطة عقلنا)، ولا يمكننا أن نرى فيها أيّة فائدة، إنّما هي بوجه ما إهانات (ومتاعب)، لا يخضع لها المرء إلّا مضطرًّا. لكن في ذاتها، ولو نظرنا إليها في صفاء مصدرها، فإنّ الأفعال المأمور بها من خلال هذه القوانين الخلقية، هي، على وجه التحديد، الأفعال الأثقل وقعًا على الإنسان، والتي يرغب عن طواعية في أن يتحمّل المتاعب التقوية الأثقل حملًا عوضًا عنها، إذا كان ممكنًا أن نستعمل هذه عند التسديد بدلًا عن تلك.

(2) Observanzen

إنّ **البابوية**[1] هي بذلك هيئة[2] الكنيسة، من جهة ما تسود فيها **عبادة قائمة على الطلاسم**[3]، وهو أمر نعثر عليه حيثما لا تكون مبادئ الأخلاق هي التي تشكّل القاعدة والجوهر بل أحكام الشرائع والقواعد الإيمانية والطقوس. والحال أنّه توجد أشكال عديدة من الكنائس حيث صناعة الشعوذة [VI، 180] هي على قدر من التنوّع والآلية بحيث تبدو وكأنّها قد أزاحت تقريبًا كلّ خلقيّة وبالتالي أيضًا كلّ ديانة، حتى تستطيع أن تأخذ مكانها وتنتهي قريبًا جدًّا من الوثنيّة[4]؛ لكنّ الكثير أو القليل لا دخل لهما هنا، حيث إنّ القيمة أو عدم القيمة يرتكزان على طبيعة المبدأ الملزم أوّلًا. وإذا كان هذا المبدأ يفرض الخضوع الخانع لعقيدة[5] ما، بوصفها عبادة عبيد، وليس التكريم[6] الحرّ الذي يجب أن يتمّ **في المقام الأوّل** تجاه القانون الخلقي، وذلك مهما كانت الطقوس المفروضة قليلة، فإنّه يكفي أن تكون مفسَّرة بوصفها ضرورية على نحو غير مشروط، حتى يوجد على الدوام إيمان مشعوذ، من خلاله يتمّ حكم الجمهور، ومن خلال الطاعة لكنيسة ما (وليس طاعة الدين)، تُسلب منه حريته الخلقية. وقد يمكن أن تكون هيئة هذه الكنيسة (وجه التراتب فيها) ملكيّة أو أرستقراطية أو ديمقراطية: فذلك لا يهمّ سوى شكل التنظيم؛ لكنّ الدستور هو ويبقى مع ذلك في جميع أشكاله دستورًا استبداديًّا على الدوام. وحيثما يقع احتساب أحكام العقيدة في صلب القانون الدستوري، فإنّ طبقة من القساوسة[7] هي التي ستهيمن، بل وتعتقد أنّها تستطيع أن تستغني عن العقل وحتى تستغني في آخر الأمر عن المعرفة بالكتاب ذاتها، إذْ من حيث هي الحافظ المخوَّل له والمؤوّل

(1) das *Pfaffentum*

(2) Verfassung

(3) ein *Fetischdienst*. عبادة قائمة على التعاويذ والحروز والرقية والتمائم والطلاسم... الخ. وبالتالي هي عبادة الشعوذة والتقديس الأعمى.

(4) des Heidentum

(5) Satzung

(6) Huldigung

(7) der Klerus. الإكليروس، القساوسة الكاثوليك.

الوحيد لإرادة المشرِّع غير المنظور، هي تمتلك السلطة المرجعية[1]لتدبير فرائض العقيدة، ومن جهة ما هي مزوّدة بهذه القوة[2] هي لا تحتاج إلى الإقناع بل إلى **إصدار الأوامر** فحسب. - ولكن بما أنّه خارج هذه الطبقة من القساوسة[3] كل ما بقي هو علماني[4]، (ورئاسة الجماعة السياسية ليست بمستثناة): فإنّ الكنيسة في النهاية سوف تحكم الدولة، وعلى وجه التحديد ليس بواسطة القوة، بل عبر التأثير على النفوس، وفضلا عن ذلك أيضًا عبر التلويح بالفوائد التي يمكن أن تجنيها تلك الدولة من الطاعة غير المشروطة التي سبق لانضباط روحيّ أن عوّد عليها **تفكيرَ** الشعب؛ لكنّ التعوّد على النفاق سوف يقضي من دون أن يشعر بذلك أحد على استقامة المحكومين وإخلاصهم، ويعلّمهم التظاهر بالخدمة حتى في الواجبات المدنية، ومثل كلّ المبادئ المأخوذة مأخذًا مغلوطًا، هو ينتج العكس بالضبط ممّا كان مقصودًا.

* * *

كلّ ذلك هو النتيجة التي لا مردّ لها الناجمة عن التبديل[5] الذي يبدو لأوّل وهلة غير ذي بال، لمبادئ الإيمان الديني الكفيل وحده بتحقيق الخلاص، في حين أنّ الأمر كان يتعلق بأن نحدّد أيّ طرف [VI، 181] منهما يجب على المرء أن يمنحه المقام الأوّل بوصفه الشرط الأعلى (الذي به يكون الآخر ملحقًا). وإنّه من العدل، وإنّه من المعقول أن نقبل بأنّه ليس فقط «الحكماء من جهة الشهوة»[6]

(1) die Autorität

(2) die Gewalt

(3) der Klerus. الإكليروس، القساوسة الكاثوليك.

(4) Laie

(5) Versetzung

(6) راجع: بولس، الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس، 1، 26: «فليس بينكم كثيرون من الحكماء حكمة بشرية...». «الشهوة» (das Fleisch) كأمارة على «البشرية» أو الأصل البشري. das Fleisch بالمعنى الحرفي اللحم وبالمعنى الديني المسيحي الشهوة أو الجسد الخاص. وهذا التبديل في المعنى ليس من صنع كانط بل هو موجود في الترجمات الألمانية لرسائل بولس.

والعلماء والمجادلون[1] هم الذين سيُدعون إلى هذه الاستنارة فيما يتعلق بخلاصهم الحقيقي؛ - إذ إنّ الجنس البشري بتمامه يجب أن يكون قادرًا على هذا الإيمان - بل «ما هو أحمق أمام العالم»[2]؛ حتى الجاهل أو المحدود جدًّا في مفاهيمه ينبغي أن يكون بإمكانه أن يرفع دعوى هذا التعليم والاقتناع العميق به. والحال أنّ أيّ عقيدة تاريخية، لاسيّما حين تكون المفهومات التي تحتاجها في وضع الأخبار التي من شأنها، أنثروبولوجية تمامًا ومناسبة جدًّا لملكة الحسّ، هي عقيدة من هذا النوع تحديدًا. إذْ ما الشيء الذي هو أيسر من أن يدرك المرء هذا النحو من القَصص الساذج[3] المصبوغ بصبغة الحسّ وأن يبلّغه الواحد للآخر، أو هل ثمة أسهل من ترديد الكلمات عن الأسرار الخفية، التي لا يكون أبدًا من الضروري أن نربطها بمعنى ما؛ كم من السهل أن يجد هكذا قَصص، خاصة مع المنافع الكبيرة الموعودة، مدخلًا وقبولًا كلّيًا، وكم يتجذّر الإيمان عميقًا بحقيقة هذا النوع من القَصص، الذي يتأسّس فضلًا عن ذلك على مستند تمّ الاعتراف منذ وقت طويل بصحّته، وهكذا فإنّ هذا النوع من الإيمان هو بلا ريب مناسب أيضًا للقدرات البشرية الأكثر اشتراكًا بين بني البشر. ولكن، على الرغم من أنّ الإنباء عن هكذا واقعة، كما عن الإيمان بقواعد السلوك التي تتأسس عليها، لا يجوز أن يكون معطى تحديدًا وخصوصًا للعلماء أو لحكماء العالم: فإنّ هؤلاء ليسوا مع ذلك بمستبعَدين منه، وبما أنّهم سوف يشعرون إزاءها بشكوك هي على قدر جدّ كبير، في شطر منها، بالنظر إلى حقيقتها، وفي الشطر الآخر، بالنظر إلى المعنى الذي يجب أن يؤخذ به عرضُها، بحيث إنّ القبول بهذا النوع من الإيمان، الذي هو خاضع إلى نزاعات شتى (حتى وإن كانت نزيهة من حيث المقصد)، بوصفه الشرط الأعلى لإيمان كلّي وكفيل وحده بتحقيق الخلاص، هو أكثر الأشياء مضادّة للعقل التي يمكن للمرء أن يفكّر فيها. - بيد أنّه توجد معرفة عمليّةٌ، على الرغم من أنّها ترتكز على العقل وحده، ولا تحتاج إلى أيّة تعاليم تاريخية، فهي

(1) Vernünftler
(2) را: الرسالة الأولى إلى كونثورس، 1، 26.
(3) einfältig

مع ذلك تقع أقرب ما يكون من أكثر الناس سذاجة، كأنّما هي قد كُتبت حرفًا بحرفٍ في قلبه: قانون لا يحتاج المرء إلّا إلى أن يسمّيه حتى يتفاهم للتوّ مع أيّ كان حول سلطته المهيبة[1]، والذي يحمل معه في كلّ وعي إلزامًا **غير مشروط**، نعني قانون الخلقيّة؛ وأكثر من ذلك فإنّ هذه المعرفة إمّا أنّها تقود بعدُ بذاتها إلى الإيمان بالله، أو هي وحدها تعيّن على الأقلّ مفهومه بوصفه المفهوم الذي يشير إلى مشرّع خلقيّ، وبالتالي هي تقود إلى [VI، 182] إيمان ديني محض، هو ليس فقط قابلًا للتصوّر بالنسبة إلى كلّ إنسان، بل أيضًا هو جدير بالإكرام[2] إلى أقصى درجة؛ أجل هي تقود إلى ذلك على نحو جدُّ طبيعي بحيث إنّه متى أراد المرء أن يقوم بالمحاولة، هو سوف يجد أنّه يستطيع أن يستخبر عنه أيّ إنسان وبشكل كامل، من دون أن يكون قد علّمه عن ذلك شيئًا. وهكذا فإنّه ليس فقط من الحكمة أن نبدأ بهذا الإيمان، وأن نجعل العقيدة التاريخية التي تتناغم معه تالية له، بل إنّه من الواجب أن نجعل منه الشرط الأعلى الذي تحته فحسب نحن يمكننا أن نأمل في أن نصير مشاركين في الخلاص الذي يمكن لأيّ عقيدة تاريخية أن تعدنا به على الدوام، وذلك على نحو بحيث إنّنا لا نستطيع أن نعتبرها ملزمة بشكل كلي أو لا يجوز لنا أن نعتبرها صالحة إلّا طبقًا للتأويل[3] الذي يعطيه الإيمان الديني المحض عنها (من أجل أنّ هذا الإيمان يتضمّن تعاليم صالحة بشكل كلي)، على أنّ المؤمن بشكل خلقيّ هو مع ذلك منفتح على العقيدة التاريخية، من جهة ما يجدها مفيدة لإحياء الروح الدينية[4] المحضة فيه، وإنّ إيمانًا من هذا النوع هو وحده له قيمة خلقيّة محضة، وذلك من أجل أنّه إيمان حرّ ولا يمكن أن يُغتصَب منّا بواسطة أيّ ضرب من التهديد (إذ من دون ذلك هو لا يمكن أن يكون صادقًا أبدًا).

ولكن أيضًا من حيث إنّ عبادة الله وخدمته في ظل كنيسة ما هي موجّهة

(1) sein Ansehen
(2) ehrwürdig
(3) Auslegung
(4) Religionsgesinnung

بخاصة نحو التشريف الخلقي المحض له، طبقًا للقوانين المكتوبة على الإنسانية بعامة، فإنّه يمكن للمرء مع ذلك أن يتساءل: ما إذا كان يجب على الدوام أن تكون **التقوى**(1) وحدها - أو أيضًا **نظرية الفضيلة** المحضة وحدها، كلٌّ على حدة، هي ما يشكّل مضمون الخطاب الديني(2). وإنّ التسمية الأولى، نعني **نظرية التقوى**، إنّما تعبّر على الأرجح عن دلالة كلمة *religio* (كما هي مفهومة في وقتنا الحاضر) بالمعنى الموضوعي كأفضل ما يكون.

تحتوي **التقوى** على تعيينين اثنين للنيّة الخلقيّة في العلاقة مع الله: **الخوف** من الله هو هذه النية في ظلّ الامتثال لأوامره بناءً على الواجب **اللازّم أو الذي هو دَينٌ**(3) (على الرعية)، بمعنى أيضًا احترامًا للقانون؛ ولكن أيضًا **محبّة** الله، انطلاقًا من اختيار حرّ، وبناءً على الرضا بالقانون (بناءً على واجب الأبناء). وهذان الأمران يحتويان، فضلًا عن الخلقيّة، على المفهوم المتعلق بكائن فوق المحسوس، محمّل بالخصائص التي هي مطلوبة لاستكمال الخير الأسمى الذي ترمي إليه هذه الخلقيّة لكنّه يتخطّى قدراتنا، أمّا عن **طبيعة** هذا الكائن، فإنّ المفهوم المتعلق به سوف يوجد دومًا، إذا نحن تخطّينا العلاقة الخلقية للفكرة التي له معنا، في خطر أن يصبح مفكَّرًا فيه من قِبلنا على نحو تشبيهي(4) وفي أغلب الأحيان على حساب مبادئنا الأخلاقية تحديدًا، وبالتالي فإنّ فكرة [VI، 183] هذا الكائن لن تستطيع أن تصمد لذاتها في نطاق العقل التأمّلي، بل حتى هي تؤسّس أصلها وأكثر من ذلك قوّتها بشكل كامل على العلاقة مع تعييننا للواجب المرتكز على ذات نفسه. والآن ما هو الشيء الذي هو طبيعيّ أكثر في تعليم الناشئة في حداثة سنّهم وحتى في المحاضرات الوعظية: أن نعرض نظرية الفضيلة قبل نظرية التقوى، أو هذه قبل تلك (من دون حتى الإشارة إليها)؟ إنّ الاثنتين توجدان على نحو جليّ في ترابط ضروري الواحدة مع الأخرى. ولكن

(1) ***Gottseligkeit***

(2) Religionsvortrag

(3) ***schuldig***

(4) anthropomorphistisch

بما أنّهما ليستا **شيئًا واحدًا**، فإنّ هذا لن يكون ممكنًا على نحو آخر إلّا إذا كان ينبغي أن يتمّ تصوّر إحداهما وعرضها بوصفها هدفًا، أمّا الأخرى فبوصفها وسيلة فحسب. غير أنّ نظرية الفضيلة إنّما تقوم بنفسها، (حتى من دون مفهوم الإله)، أمّا نظرية التقوى فهي تتضمّن مفهومًا يتعلق بموضوع نحن نتمثّله نحن أنفسنا في علاقة مع خلقيّتنا، **بوصفه** علّة متمّمة للنقص الحاصل في قدرتنا فيما يخصّ الهدف الخلقي النهائي. وهكذا فإنّ نظرية التقوى لا يمكنها أن تشكّل لذاتها الهدف النهائي للمسعى الأخلاقي، بل هي تصلح وسيلة فقط لزيادة قوة الشيء الذي بحدّ ذاته يصنع إنسانًا أفضل، نعني نيّة الفضيلة؛ وذلك بأن تعِد نيّة الفضيلة (من حيث هي تطلّع نحو الخير، بل حتى نحو القداسة) وتضمن لها توقّع الهدف النهائي، الذي هي غير قادرة عليه. وبعين الضدّ من ذلك فإنّ مفهوم الفضيلة هو مأخوذ من نفس[1] الإنسان. إنّ الإنسان يمتلكه بعدُ في ذاته كلّيةً، وإن كان ذلك على نحو غير مطوَّر، وهو لا يحتاج لأنْ يستخرجه بالمماحكة العقلية عبر الأقيسة، كما هو الحال مع مفهوم الدين. ففي صفائه[2]، وفي استيقاظ الوعي بقدرة لم نكن أبدًا من دون ذلك مستعدّين لها، بفضلها نستطيع أن نصبح أسيادًا على أكبر العوائق في داخلنا، وفي كرامة الإنسانية، التي ينبغي على الإنسان أن يجلّها ويوقّرها في شخصه الخاص وفي مصيره الذي يتطلّع للبلوغ إليه، إنّما يكمن شيءٌ يتسامى بالنفس وإلى حدّ الألوهة نفسها، التي لا تكون أهلًا للعبادة إلّا عبر قداستها ومن حيث هي مشرّعة بالنسبة إلى الفضيلة، وهو ما يقودنا إلى أنّ الإنسان، وحتى عندما يكون بعيدًا جدًّا عن أن يمنح هذا المفهوم قوة التأثير على مسلّماته، هو مع ذلك سوف يخوض من دون تردد في هذا الأمر، وذلك من أجل أنّه يشعر هو نفسه بأنّه قد صار بهذه الفكرة أكثر نبلًا إلى حدّ معيّن، في حين أنّ المفهوم الخاص بحاكم للعالم يحوّل هذا الواجب إلى أمر بالنسبة إلينا، هو لا يزال يوجد على مسافة كبيرة منه، وحينما يبدأ به فإنّه سوف يتعرض لخطر إسقاط شجاعته (التي تشكّل جوهر الفضيلة) وتحويل التقوى

(1) die Seele

(2) صفاء مفهوم الفضيلة.

إلى خضوع عبوديّ ومتملّق تحت سلطة آمرة بشكل استبدادي. هذه الشجاعة، التي ينبغي أن تقف على قدميها بنفسها، [VI، 184] قد وقعت تقويتها هي ذاتها بواسطة نظرية المصالحة الناجمة عنها، من جهة ما تتمثّل ما لا مجال لتغييره، بوصفه منجَزًا ومفروغًا منه، وتفتح لنا السبيل نحو سيرة جديدة في الحياة، وذلك عوضًا عن أنّه، حين تبدأ هذه النظرية بالجهد الفارغ كي تجعل ما حدث لم يحدث (القيام بكفّارة)، فإنّ الخوف من تملّك هذه الكفّارة، وتمثّل عجزنا الكامل عن الخير والشعور بالقلق من السقوط مرة أخرى في الشر، هي أمور لا بدّ وأن تُفقد الإنسان شجاعته(*)، وتضعه في حالة خلقية منفعلة مؤلمة، حيث هو

(*) إنّ الضروب المختلفة من الإيمان لدى الشعوب إنّما تمنحها أيضًا شيئًا فشيئًا طابعًا مميّزًا على الصعيد الخارجي في العلاقة المدنيّة، يُنسَب إليهم، لاحقًا، كما لو كان الخاصية الكلية لمزاجهم. كذا حال **اليهودية**، فهي، تبعًا لتأسيسها الأوّل، بما أنّها شعب كان يجب عليه أن يفصل نفسه عن كل الشعوب الأخرى بواسطة كل المناسك التي يمكن تخيّلها والعقابية في شطر منها، وأن يحتاط من كلّ اختلاط بها، قد جذبت لنفسها تهمة **كره البشرية**. أمّا **دين محمّد** (der *Mohammedanism*) فهو يتميّز **بالكبرياء**، إذ بدلًا من المعجزات، هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلّها من نوع شجاع(+). أمّا المعتقد **الهندي** فهو يمنح أتباعه طابع **عدم الشجاعة** (***Kleinmütigkeit***) لأسباب مناقضة تمامًا لتلك التي ذكرناها للتوّ. - وبذلك فإنّه من اليقين أنّه ليس أمرًا كامنًا في الهيئة الباطنة للإيمان المسيحي، أنّه يمكن أن نلومه لومًا مماثلًا، بل في الطريقة التي يُقدَّم بها إلى النفوس، بسبب الذين من كلّ قلوبهم يرون فيه رأيًا حسنًا، إلّا أنّهم إذْ يجعلون من الفساد البشري منطلقًا، ويشكّون في كلّ فضيلة، همْ يضعون مبدأ الدين في الورع (***Frömmigkeit***) فحسب (وما يُفهَم من ذلك هو مبدأ السلوك الشقيّ بالنظر إلى تقوى الله التي علينا انتظارها من قوة تأتي من فوق)؛ من أجل أنّها نفوس لا تضع أيّ ثقة في نفسها أبدًا، وهي تتطلّع في قلق دائم إلى عون يأتيها من خارج الطبيعة، بل حتى تظنّ أنّها بهذا الاحتقار لنفسها (الذي هو ليس من الخشوع في شيء)، هي تمتلك وسيلة للظفر بحظوة ما، وهي أمور لا ينبئ التعبير الخارجي عنها (في النزعة التقويّة Pietismus أو التظاهر بالورع) إلّا عن نوع من النفوس التي تربّت على **العبودية**.

+ هذه الظاهرة المتميّزة (ظاهرة الكبرياء لدى شعب ليس بعالِم إلّا أنّه بصيرٌ بإيمانه) يمكن أيضًا أن تتأتّى من تخيّل مؤسّسه، كونه وحده قد جدّد في العالمَ مرة أخرى مفهوم وحدة الله وطبيعته فوق المحسوسة، وبلا ريب سيكون في ذلك نحوًا من النبل الذي أضفاه على شعبه إذْ حرّره من عبادة الصور ومن فوضى الشرك، إذا كان يستطيع أن ينسب لنفسه هذا الفضل عن حقّ. - أمّا الطابع المميّز للطبقة الثالثة من أتباع الدين [أي المسيحيين]، التي تجد أساسها =

[VI، 185] لا يضطلع بأيّ شيء ممّا هو عظيم أو خير، بل ينتظر كلّ شيء من التمنّي. - يتعلق الأمر كلّيةً في ما يخصّ النيّة الخلقيّة بالمفهوم الأعلى الذي تحته يضع المرء واجباته. فإذا كان إجلال الله هو المقام الأوّل الذي تحته بالتالي يضع المرء الفضيلةَ، فإنّ هذا الموضوع هو صنم[1]، بمعنى هو مفكَّر فيه بوصفه كائنًا لا يحقّ لنا أن نرجو رضاه من خلال السلوك الأخلاقي الحسن في العالم، بل عن طريق العبادة والتزلّف؛ لكنّ الدين هو عندئذ عبادة الأصنام. بذلك فإنّ التقوى ليست بدلًا عن الفضيلة، بهدف الاستغناء عنها، بل هي استكمالها، من أجل أن نستطيع تتويجها بالرجاء في الفلاح النهائي في كلّ غاياتنا الحسنة.

= في الخشوع المفهوم على نحو سيّئ، فإنّ الحظّ من الاعتزاز بالنفس في تقدير المرء لقيمته الخلقيّة لا يجب، عبر التعبير بقداسة القانون، أن يسبّب احتقار المرء لنفسه بقدر ما يجب أن يُحدث لديه، [VI، 185] طبقًا لهذا الاستعداد النبيل الذي في صلب أنفسنا، مزيدًا من العزم على الاقتراب أكثر فأكثر دومًا من موافقة هذه القداسة والجدارة بها: بدلًا من ذلك، فإنّ هذه الفضيلة، التي تتمثّل على الحقيقة في الشجاعة على ذلك، إنّما يتمّ ردّها إلى الوثنية، كأنّها اسم متّهم بعدُ بالاعتزاز بالنفس، وعلى الضدّ من ذلك يتمّ تمجيد الاجتلاب الذليل للمنافع والميزات. - إنّ **التزمّت** (التعصّب الديني، التفاني الزائف devotio spuria) هو التعوّد على وضع ممارسة الورع ليس في الأفعال المرضية لله (في القيام بكل الواجبات الإنسانية)، بل، بدلًا عن ذلك، في التعامل المباشر مع الله من خلال مظاهر الرهبة؛ وهي ممارسة ينبغي أن تُعدّ عندئذ ضربًا من **عبادة العبيد** (opus operatum) إلّا إذا أُضيف أيضًا إلى الاعتقاد في الخرافات شيءٌ من الوهم الحماسيّ بأنّ وراء ذلك توجد مشاعر فائقة للحسّ (سماوية) مزعومة.

(1) ein *Idol*

IV

في الضمير
بوصفه خيطًا هاديًا في مسائل الإيمان

ليس السؤال هنا: كيف يجب أن تتمّ قيادة الضمير(1)؟ (إذْ هو لا يستوجب أيّ قائد؛ بل يكفي أن يكون لنا ضمير فحسب)، بل كيف يمكن لهذا الأخير أن يصلح خيطًا هاديًا للقرارات الخلقية الأكثر ريبة وحرجًا. -

إنّ الضمير إنّما هو وعيٌ، هو لذات نفسه واجبٌ. ولكن كيف يكون ممكنًا أن نفكّر في هذا النوع من الضمير؛ بما أنّ الوعي بكلّ تمثّلاتنا لا يبدو أنّه ضروريّ إلّا من جهة منطقية، وبالتالي بطريقة شرطيّة فقط، إذا ما أردنا أن نجعل تمثّلنا واضحًا، وبالتالي لا يمكن أن يكون واجبًا لا مشروطًا؟

ثمّة مبدأ خلقيّ لا يحتاج إلى أيّ دليل: يجب على المرء **ألّا يخاطر بأيّ شيء من شأنه أن يكون غير عادل** (*quod dubitas, ne feceris ! Plinius*). وهكذا فإنّ الوعي بأنّ فعلًا ما أنا [VI، 186] **أريد أن أقوم به** هو عادل، إنّما هو واجب غير مشروط. أمّا ما إذا كان فعلٌ ما بعامة عادلًا أو غير عادل، فهذا أمر يحكم فيه الذهن، وليس الضمير. كما أنّه ليس من الضروريّ مطلقًا أن نعرف عن كلّ الأفعال الممكنة، ما إذا كانت عادلة أم غير عادلة. أمّا عن تلك التي أريد أن أقوم بها، فإنّه ينبغي عليّ ليس فقط أن أحكم أو أن أظنّ(2)، بل أيضًا أن أكون على يقين من أنّها ليست غير عادلة، وهذا المطلب هو مصادرة خاصة بالضمير، والتي هي مضادّة للنزعة الاحتمالية(3)، بمعنى للمبدأ القاضي

---

(1) das Gewissen

(2) meinen

(3) ***Probabilismus***

بأنّ مجرّد الظنّ أو الرأي[1] بأنّ فعلًا ما يمكن على الأرجح أن يكون عادلًا، هو كافٍ بعدُ للقيام به. - بذلك يمكن أيضًا للمرء أن يعرّف الضمير على هذا النحو: إنّه **ملكة الحكم الخلقيّة التي انتصبت للقضاء في شأن نفسها**؛ على أنّ هذا التعريف سوف يحتاج إلى تفسير مسبق للمفاهيم المتضمّنة فيه. لا يقضي الضمير في شأن الأفعال بوصفها حالات، توجد تحت طائلة القانون؛ إذ أنّ ذلك هو ما يفعله العقل، من جهة ما هو عمليّ بشكل ذاتيّ، (من هنا تأتي **حالات الضمير** *casus conscientiae* ومباحث الضمير[2]، بما هي ضرب من جدل الضمير): بل العقل هنا يقضي في شأنه نفسه، وما إذا كان قد اضطلع فعلًا بهذا الحكم على الأفعال مع كلّ ما يسعه من حيطة واحتراس (ما إذا كانت عادلة أم غير عادلة)، ويستقدم الإنسان، بوصفه شاهدًا، **ضدّ أو مع نفسه**، للبتّ في ما إذا كان ذلك قد حدث أم لم يحدث.

لنأخذ على سبيل المثال محقّقًا في محاكم التفتيش، يتمسّك بوحدانية[3] عقيدته وأحكامها تمسّكًا شديدًا إلى حدّ الاستشهاد من أجلها عند الضرورة، وكان عليه أن يقضي في شأن زنديق مزعوم متّهم بالكفر (هو مع ذلك مواطن صالح)، والآن أنا أسأل: هل يمكن للمرء أن يقول إنّه، حينما حكم عليه بالموت، هو قد أصدر قضاءه تبعًا لضميره (الذي هو بلا ريب ضمير ضالّ)، أو يمكن على الأرجح أن ندينه فحسب **بانعدام الضمير**[4]، إمّا لأنّه قد ضلّ في حكمه أو تصرّف عن وعي بشكل غير عادل؟ من أجل أنّ المرء يمكن أن يصارحه رأسًا بأنّه في هكذا حالة لا يمكنه أبدًا أن يكون على يقين من أنّه قد تصرّف في شأنه على نحو ربما لم يكن غير عادل تمامًا. إنّه يعتقد اعتقادًا راسخًا، على الأرجح، بأنّ إرادة ربّانية خارقة للطبيعة (ربما حسب القول المأثور: *compellite intare*) قد جوّزت له، إن لم تجعل ذلك واجبًا عليه، أن

(1) Meinung
(2) Kasuistik
(3) Alleinigkeit
(4) ***Gewissenlosigkeit***

يقتلع الكفر المزعوم مع الكافر. ولكن هل كان مقتنعًا فعلًا بهذا النوع من تعاليم الوحي، وكذلك بمعناها، كما هو مطلوب، إلى حدّ أن يجرؤ على قتل إنسان؟ أنّه ليس من العدل أن نأخذ من إنسان حياته بسبب معتقده الديني، هو شيء أكيد: اللّهم [VI، 187] إلّا (حتى نترك مكانًا للحالة القصوى) أنّ إرادة إلهية صارت معروفة لديه بطريقة خارقة للطبيعة قد رتّبت الأمر على نحو آخر. أمّا أنّ الله قد عبّر يومًا ما عن هذه الإرادة المرعبة، فهذا أمر ليس له من سند سوى وثائق تاريخية، وليست مؤكّدًا أبدًا على نحو يقيني. وإنّ الوحي لم يبلغ إليه إلّا متواترًا عبر البشر، ومؤوَّلًا من قِبلهم، وإذا كان يبدو له أنّه قد تأتّى إليه أيضًا من الله نفسه، (مثل الأمر الذي أتى إبراهيم بأن يذبح ابنه من صلبه كما يذبح خروفًا)، فإنّه من الممكن على الأقلّ أنّ خطأً ما قد بسط هاهنا هيمنته[1]. بيد أنّه عندئذ سيكون قد خاطر بأن يفعل شيئًا سوف يكون غير عادل إلى أقصى درجة، وفي هذه الحالة بالذات هو يفعل بلا ضمير. - كذا هو الحال مع كلّ المعتقدات التاريخية ومعتقدات الظاهر: أعني أنّ **إمكانية** أن نعثر هاهنا على خطأ ما إنّما تبقى قائمة على الدوام، وبالتالي فإنّ التصرّف وفقًا لها هو ضرب من التصرّف بلا ضمير، بناءً على إمكانية أنّ ما تطلبه منّا أو تجيزه لنا ربّما كان شيئًا غير عادل، أعني يدفعنا إلى خطر الإخلال بواجب إنساني مؤكّد في ذاته.

بل أكثر من ذلك: إذا كان لدينا عملٌ ما، يأمر به قانون وضعي موحى به (ومأخوذ باعتباره كذلك)، وكان أيضًا جائزًا في ذاته، فعلينا أن نسأل، ما إذا كان يحقّ للرؤساء الروحانيين أو للعلماء، بناءً على اقتناعهم المزعوم، أن يفرضوا على الشعب (تحت خطر فقدان منزلتهم)، أن يعترف بذلك العمل بوصفه **حكمًا عقديًّا**[2]؟ بما أنّ الاقتناع ليس له لذاته من دليل يستند إليه سوى الدليل التاريخي، ولكن في حكم هذا الشعب، (إذا ما فحص نفسه أدنى فحص)، سوف تبقى الإمكانيةُ المطلقة لأن يكون قد حدث ربّما خطأ ما في ذلك الحكم

(1) vorwalten

(2) ein *Glaubensartikel*

العقدي أو لدى تأويله الكلاسيكي، إمكانيةً واردة على الدوام، فإنّ رجل الدين سوف يفرض على الشعب أن يعترف[1]، على الأقلّ على الصعيد الباطني، بشيء ما بوصفه حقًّا بقدر حقيقة إيمانه بالله، أعني أن يعترف كما في وجه الله نفسه، بشيء هو لا يعرفه بما هو كذلك معرفة يقينية، على سبيل المثال أن يقرّ بتعيين يوم بعينه للممارسة العمومية الدورية للتقوى، باعتباره جزءًا من الدين مأمورًا به من قِبل الله رأسًا، أو أن يشهد على أنّه يؤمن إيمانًا راسخًا بسرّ من الأسرار الخفية، وهو لا يفهم منه شيئًا. إنّ رئيسه الروحاني سوف يتصرّف عندئذ هو نفسه على الضدّ من الضمير، وذلك عندما يفرض على الآخرين شيئًا ما، هو لا يستطيع أبدًا أن يكون مقتنعًا به اقتناعًا تامًّا، يفرضه باعتباره عقيدةً، وكان يجب عليه، للإنصاف، أن يتأمّل جيّدًا فيما يفعله، لأنّه سوف ينبغي عليه أن يتحمّل مسؤولية[2] كل سوء تصرّف صادر عن هذا النوع من عقيدة العبيد. - وهكذا فإنّه ربما كان يمكن أن توجد حقيقةٌ ما فيما نؤمن به، ولكن مع ذلك في الوقت نفسه بعضٌ من عدم النزاهة[3] في الإيمان، (أو حتى فقط في الاعتراف الباطني به)، وهذا هو في ذاته شيء ينبغي إدانته.

[VI، 188] على الرغم من أنّ أناسًا، كما لاحظنا ذلك من قبل، لم يقطعوا غير أقلّ بداية على درب حرية التفكير[*]، بما أنّهم كانوا من قبل تحت

(1) bekennen

(2) verantworten

(3) Unwahrhaftigkeit

(*) أنا أعترف بأنّي لا أستطيع أن أقبل بالعبارة التي يستخدمها أناس هم مع ذلك على درجة من الدراية والحكمة، ألا وهي: إنّ شعبًا معيّنًا (متى تصوّره المرء بصدد الاشتغال على صنع ضرب ما من الحرية القانونية أو المدنية) هو ليس ناضجًا للحرية: أو إنّ مماليك صاحب هذه الأملاك ليسوا ناضجين بعدُ للحرية: وكذلك، أنّ الناس بعامة ليسوا ناضجين بعدُ لحرية المعتقد. بيد أنّه بحسب هذا الافتراض فإنّ الحرية لن تحدث أبدًا؛ وذلك أنّ المرء لا يمكن أن ينضج لهذه الحرية إذا هو لم يوضع قبلُ في حالة حرية (ينبغي أن يكون المرء حرًّا، حتى يستطيع أن يستخدم قواه في الحرية استخدامًا مفيدًا). سوف تكون المحاولات الأولى فظّة بلا ريب، وفي العادة أيضًا مرتبطة بحالة أكثر مشقة وأكثر خطورة من أن يوجد المرء تحت نير=

النير العبودي للعقيدة، (على سبيل المثال البروتستانت)، هم سرعان ما يعتبرون أنفسهم قد اكتسبوا نبلًا وصاروا أعلى رفعة، كونهم صاروا أقلّ اضطرارًا لأنْ يؤمنوا (بما هو وضعي وبما يدخل في أحكام الكهنوت)، فإنّ الأمر لدى الذين لم يستطيعوا أو لم يريدوا أن يقوموا بأيّة محاولة من هذا النوع، هو بالعكس تمامًا؛ إذ إنّ هذا هو مبدأهم: إنّه من الحيطة وحسن الرأي أن نؤمن أكثر، أفضل من أن نؤمن أقلّ. وذلك أنّ ما نفعله زيادةً عمّا ندين به، هو لا يضرّ في شيء، إلّا أنّه يمكن على الأرجح أن يساعدنا. - على هذا الوهم، الذي يجعل من عدم الاستقامة[1] في شهادات الاعتراف الدينية مبدأً، (وهو ما يعزم عليه المرء على نحو أكثر يسرًا بقدر ما أنّ الدين من شأنه أن يصلح من جديد كلّ خطأ وبالتالي أيضًا خطأ عدم الاستقامة)، إنّما تتأسّس هذه المسلّمة المزعومة لليقين في مسائل الإيمان (*argumentum a tuto*): إذا كان ما أشهد[2] به عن الله حقًّا، فقد أصبت هدفي؛ وإذا لم يكن حقًّا، وبالمناسبة هذا في ذاته ليس أمرًا ممنوعًا، فأنا قد اعتقدت فقط في شيء زائد عن الحاجة، هو على الحقيقة لم يكن ضروريًّا، إلّا أنّني قد حمّلت نفسي مشقّةً هي مع ذلك ليست جريمةً أبدًا. إنّ الخطر المتأتّي من عدم نزاهة ادّعائه **والاعتداء على الضمير** بتقديم شيء أمام الله نفسه بوصفه يقينيًّا [VI، 189] والحال أنّه على وعي بأنّه من طبيعة بحيث لا يمكن له أن يؤكّده بثقة غير مشروطة، كلّ هذا **يعتبره المنافق شيئًا لا أهمّية له**. - إنّ

= الأوامر، ولكن أيضًا تحت رعاية الغير؛ بيد أنّه لا ينضج المرء للعقل أبدًا على أيّ نحو آخر سوى عن طريق محاولاته **الخاصة** (والتي ينبغي أن يكون المرء حرًّا حتى يمكنه أن يقوم بها). ليس لي أيّ شيء ضدّ أن يقوم الذين يملكون مقاليد السلطة في أيديهم، مضطرين إلى ذلك بظروف الزمان، بتأجيل الانعتاق من هذه القيود الثلاثة إلى أمد بعيد، وجدٌّ بعيد. لكن أن يسنّوا مبدأً يقضي بأنّ الحرية بالنسبة إلى الذين كانوا يومًا خاضعين لهم، هي عمومًا لا تنفعهم، وأنّ المرء يحقّ له أن يبعدهم عنها في كل زمان، فهذا مساس بالحقوق الملكية للذات الإلهية نفسها، التي خلقت الإنسان للحرية. إنّه من الأسهل بلا ريب أن نحكم في الدولة والعائلة والكنيسة، متى أمكن للمرء أن يفرض هكذا مبدأ. ولكن هل من الأعدل أيضًا؟

(1) Unredlichkeit

(2) bekennen

مسلّمة التأكّد الحقيقية الوحيدة التي يمكن أن تتوافق مع الدين هي المسلّمة المعاكسة تحديدًا: أنّ ما لا يمكن أن أعترف به أو أشهد على إيماني به[1]، بما هو وسيلة أو شرط لسعادتي الأخروية، بالاعتماد على عقلي الخاص، بل عن طريق الوحي، وما لا يمكن أن أقبل به في اعترافي أو في شهادة إيماني[2] إلّا عبر عقيدة تاريخية، والذي هو، فضلًا عن ذلك، لا يناقض المبادئ الخلقيّة المحضة، هو أمرٌ لا أستطيع بلا ريب أن أعتقده وأن أؤكّده باعتباره يقينًا، لكنّني أيضًا لا أستطيع أن أرفضه بوصفه خاطئًا على نحو يقيني. ومع ذلك، ومن دون أن أقرّر شيئًا في ذلك، فأنا أحسب أنّي سوف أستفيد ممّا يمكن أن يحتوي عليه من أمر نافع للخلاص، وذلك متى لم أجعل نفسي غير أهل لذلك بسبب افتقاد النية الخلقية الدافعة على سيرة حسنة. وإنّما في هذه المسلّمة يوجد التأكّد الخلقي الحقّ، أعني أمام الضمير، (ولا يمكننا أن نطلب من إنسان أكثر من ذلك)، وعلى الضدّ من ذلك فإنّ الخطر الأكبر وعدم التأكّد إنّما يوجد في وسيلة التعقّل أو الفطنة[3] المزعومة، التي تقوم على تفادي العواقب الوخيمة، التي يجوز أن تنجم عن غياب شهادة الإيمان[4]، بطريقة ماكرة، وهكذا، من حيث ما أنّ المرء ينحاز إلى الحزبين، هو يفسد الأمر مع كليهما. -

إذا كان واضعُ رمزٍ ما، وإذا كان معلّمُ كنيسةٍ ما، أجل إذا كان كلُّ إنسان، من جهة ما يجب عليه أن يقرّ لنفسه في باطنه بالاقتناع بالعقائد باعتبارها ضروبًا من الوحي الإلهي، يتساءل: هل تجرؤ فعلًا، في حضرة الذي لا يخفى عليه ما في القلوب، أن تؤكّد حقيقة هذه العقائد، مع التنازل عن كلّ ما هو ذو قيمة عندك وكلّ ما هو مقدّس لديك؟، فأنا لابدّ وأنّ لي عن الطبيعة الإنسانية (التي هي مع ذلك على الأقلّ غير عاجزة عن أيّ ضرب من الخير) مفهومًا مضرًّا جدًّا، حتى لا أتوقّع أنّه حتى معلّم العقيدة الأكثر جسارة وجراءة لابدّ وأن يرتعد من

(1) bekennen

(2) Bekenntnis

(3) Klugheitsmittel

(4) Nichtbekennen

هذا الأمر فزعًا(+). [VI، 190] ولكن إذا كان الأمر على هذا النحو، كيف يتفق مع يقظة الضمير أن نطالب مع ذلك بهذا النوع من التصريح بالإيمان الذي لا يترك مكانًا لأيّ تحفّظ أو تقييد، وأن نقدّم ذلك التطاول نفسه الذي تحتوي عليه هذه التأكيدات باعتباره واجبًا وجزءًا من عبادة الله، ومن ثمّ أن يدوس حرية البشر، التي هي مطلوبة في كلّ ما هو خلقيّ، (كما بالنسبة إلى اعتناق دين ما)، وأن يدكّها أرضًا بشكل كامل، من دون أن يذر مكانًا ولو مرة واحدة للإرادة الطيبة التي تقول هنا: «أنا أؤمن، يا سيدي المحبوب، فكن في عون كفري(1)(+)!».

(+) إنّ نفس الإنسان الذي يكون على قدر من التطاول والاجتراء بحيث يقول: إنّ من لا يؤمن بهذا المذهب في العقيدة أو ذاك بوصفه حقيقة مؤكّدة، **فهو ملعون**، إنّما ينبغي أن يستطيع القول أيضًا: إذا لم يكن ما أحكيه لكم هنا حقيقيًا، **فأنا أريد أن أكون ملعونًا!** - وإذا وُجد أحدٌ يستطيع أن يأتي بهذه الأقوال المرعبة، فأنا سوف أنصح، فيما يخصه، بأن يحكم حسب المثل الفارسي عن **الحاجّ**: إذا ذهب أحدهم إلى مكّة (حاجًّا) مرة واحدة، فاخرج من المنزل الذي يسكن فيه معك؛ فإذا ذهب مرّتين، فاخرج من الشارع الذي يوجد فيه؛ ولكن إذا ما ذهب إليها ثلاث مرات، فعليك أن تترك المدينة أو البلد الذي يقيم فيه.

(1) **إنجيل مرقس**، 9، 24: «أنا أومن، فأعنْ عدم إيماني».

(+) آه أيّتها **الاستقامة!** أنت أستريا (Asträa)، التي هربت من الأرض إلى السماء، كيف ننزلك من هناك (يا أساس الضمير وبالتالي كل دين حميم) ونعيدك إلينا من جديد؟ أنا أقرّ بذلك، وإن كان من المؤسف جدًّا، أنّ **الإخلاص** (أن نقول كلّ الحقيقة التي نعرفها) ليس ممّا نعثر عليه في الطبيعة الإنسانية. لكنّ **الاستقامة** (أنّ **كلّ ما نقوله** ينبغي أن يُقال بصدق)، هي شيء يمكن أن نطلبه من كلّ إنسان، وحتى لو لم يكن يوجد أيُّ استعداد لذلك في طبيعتنا، نكون قد أهملنا تهذيبه فقط، فإنّ العرق البشري ينبغي أن يكون في عينيه هو نفسه موضوعًا لأشدّ أنواع الاحتقار. - لكنّ هذه الخاصية الروحية المنشودة هي من نوع بحيث هي معرّضة إلى إغراءات متعددة، وثمنها تضحيات جمّة، ولذلك هي تتطلب أيضًا قدرات خلقيّة، نعني فضيلة (ينبغي أن يتمّ اكتسابها)، ولكن ينبغي أن تتمّ مراقبتها وأن يتمّ تهذيبها قبل كلّ فضيلة أخرى، وذلك لأنّ النزعة المضادة، متى ما تركناها تضرب بجذورها فينا، فإنّه سيكون من العسر بمكان أن يتمّ اقتلاعها. والآن فلنقارن ذلك مع طريقتنا في التربية، وخصوصًا في النقاط المتعلقة بالدين، أو، بعبارة أفضل، في تعاليم العقيدة، حيث يؤخذ وفاء الذاكرة في الإجابة عن المسائل التي تخصّها، من دون اعتبار الوفاء في شهادة الإيمان، (التي لا يمكن أبدًا أن نخضعها إلى امتحان)، بوصفه أمرًا كافيًا بعدُ بذاته، كي نصنع مؤمنًا، هو لا يفهم أبدًا الشيء=

ملاحظة عامة

إنّ ما يستطيع الإنسان أن يفعله من خير لأجل ذاته بحسب قوانين الحرية، وذلك بالمقارنة مع الملكة التي لا تكون ممكنة له إلّا عن طريق مساعدة خارقة للطبيعة، هو أمرٌ يمكننا أن نسمّيه **طبيعة**، وذلك تمييزًا له عن النعمة[1]. ليس الأمر وكأنما نحن نفهم من وراء العبارة الأولى هيئة فيزيائية، مختلفة عن الحرية، بل فقط، من أجل أنّنا، بالنسبة إلى هذه الملكة، نحن نعرف على الأقلّ **القوانين** التي من شأنها (قوانين **الفضيلة**)، والعقل يمتلك عنها، كما بمثابة **نظير**[2] **للطبيعة**، خيطًا هاديًا مرئيًّا وقابلًا للإدراك؛ ولكن على الضدّ من ذلك، [VI، 191] فإنّ متى وما أو إلى أيّ حدّ سوف تفعل النعمة فينا، فهذا أمر يظلّ مخفيًّا عنّا كلّيةً، والعقل، حول هذا الأمر، كما في شأن ما هو خارق للطبيعة بعامة، (والذي تدخل فيه الخلقيّة من حيث هي نحو من **القداسة**)، هو خال من كلّ معرفة بالقوانين التي بمقتضاها يمكن لهذا الأمر أن يحدث.

إنّ مفهوم العون فوق الطبيعي الذي من شأنه أن يساعد ملكتنا الخلقية، وإنْ كانت ملكة ناقصة، وحتى أن يساعد نيّتنا غير المطهَّرة بشكل كامل، وعلى الأقلّ الضعيفة، من أجل القيام بكلّ واجباتنا على أكمل وجه، هو مفهوم مفارق[3] ومجرّد فكرة لا تستطيع أيّة تجربة أن تؤكّد لنا حقيقتها[4]. - بل حتى متى قبلنا بها باعتبارها فكرةً في نطاق مقصد عملي بمجرّده، فهي جدّ جريئة، ومن العسير أن تقبل التوفيق مع العقل؛ وذلك من أجل أنّ ما يجب أن يُنسَب إلينا باعتباره سلوكًا أخلاقيًّا حسنًا، لا ينبغي أن يحدث عبر تأثير غريب، بل فقط عبر أفضل

= الذي يؤكّده بشكل مقدّس، ولن يعجب المرء بعد ذلك من انعدام الاستقامة الذي يصنع أناسًا منافقين في الصميم.

(1) die Gnade

(2) ***Analogon***

(3) transzendent

(4) realität

استعمال ممكن لقوانا الخاصة. لكنّ عدم إمكانية ذلك (أن يوجد ذانك الأمران جنبًا إلى جنب) هي مع ذلك لا تقبل الإثبات أيضًا، من أجل أنّ الحرية ذاتها، وإنْ كانت لا تنطوي في مفهومها على أيّ شيء خارق للطبيعة، فإنّها تظلّ، من حيث إمكانيتها، غير قابلة للتصوّر، تمامًا كما هو الحال مع الشيء الخارق للطبيعة، الذي يريد المرء أن يقبل به من أجل التعويض عن التعيين العفوي ولكن المنقوص لتلك الحرية.

ولكن بما أنّنا، فيما يتعلق بالحرية، نحن نعرف على الأقلّ **القوانين** التي بموجبها يجب أن تتعيّن، (أي القوانين الخلقية)، لكنّنا فيما يخص العون فوق الطبيعي، نحن لا يمكننا أن نعرف أدنى شيء عمّا إذا كان يرجع إلى قوة خلقية معيّنة مدرَكة فينا، أو أيضًا، في أيّ الحالات وتحت أيّة شروط علينا انتظاره، فنحن، باستثناء الفرضية العامة بأنّ ما لا تقدر عليه الطبيعة فينا، سوف تفعله النعمة الإلهية، متى ما استخدمنا تلك القوى (أي قوانا الخاصة) بمقتضى إمكانها فحسب، لا نستطيع أن نقوم بأيّ استعمال آخر لهذه الفكرة: نحن لا نعرف (باستثناء السعي المتواصل نحو السيرة الحسنة) لا كيف نجتذب تعاونها معنا، ولا كيف نستطيع أن نعيّن في أيّة حالات يكون لنا أن نتوقّع ذلك. - فهذه الفكرة هي تتخطّانا[1] كلّيةً، وإنّه من المفيد لنا أن نقف منها على مسافة إجلال كما بإزاء أمر مقدّس، حتى لا نقع في وهم القيام حتى بالمعجزات، أو في وهم الشعور بالمعجزات في أنفسنا، وهو ما يجعلنا غير صالحين بالنسبة إلى كلّ ضروب استعمال للعقل، أو أيضًا أن ندع أنفسنا يغريها الخمول فتنتظر من الأعلى في راحة كسولة ما يجب علينا أن نبحث عنه في ذات أنفسنا.

[VI، 192] والحال أنّ **الوسائل** هي كلّ الأسباب الوسيطة التي **يمتلكها** الإنسان في **يده** من أجل تحقيق مقصد معيّن، ومن ثمّ ليس ثمّة، من أجل أن يصبح أهلًا لعون السماء، أيّ شيء آخر، (ولا يمكن أن يوجد أيّ شيء آخر)، سوى السعي الجدّي لأنْ يحسّن من هيئته الأخلاقية أقصى ما يمكن، وبذلك أن

(1) überschwenglich

يجعل نفسه قادرًا على الكمال على نحو يناسب الرضا الإلهي، الذي هو أمر ليس في يده، من أجل أنّ هذا العون الإلهي الذي ينتظره ليس له على الحقيقة من مقصد آخر سوى أخلاقه. ولكن أنّ الإنسان غير الطاهر هو لن يبحث عن ذلك العون ههنا، بل بالأحرى في محافل وتظاهرات حسّية معيّنة، (هي بلا ريب في مقدوره، لكنّها أيضًا متى أُخذت لذاتها هي لا يمكن أن تجعل أيّ إنسان أفضل ممّا كان، وإن كان يجب عليها أن تحقّق له ذلك بطريقة خارقة للطبيعة)، فهو أمرٌ ينبغي علينا أن ننتظره بعدُ بشكل قبلي، وهو ما نجده أيضًا في واقع الأمر. إنّ مفهوم **وسيلة النعمة** المزعومة، على الرغم من أنّه، (كما قيل)، مفهوم في ذات نفسه متناقض، فهو يصلح هنا مع ذلك باعتباره وسيلة لخداع النفس، والذي هو خداع شائع بقدر ما هو مضرّ للدين الحق.

إنّ العبادة (الخلقية) الحقيقية لله، التي ينبغي على المؤمنين أن يؤدّوها له، من حيث هم رعايا ينتمون إلى ملكوته، كما أيضًا وبنفس القدر، من حيث هم مواطنون في ذلك الملكوت (تحت قوانين الحرية)، هي من دون شك، مثل هذا الملكوت نفسه، عبادة غير منظورة، نعني هي **عبادة القلوب** (في الروح وفي الحقيقة)، ولا يمكن أن توجد إلّا في النوايا التي تبعث على ملاحظة كلّ الواجبات الحقيقية باعتبارها وصايا وأوامر إلهية، وليس في أفعال معيّنة موجّهة حصرًا إلى الله. إلّا أنّ غير المنظور[1] إنّما يحتاج مع ذلك لأنْ يكون ممثّلا لدى الإنسان بواسطة شيء منظور (محسوس)، بل أكثر من ذلك، أن يكون مصحوبًا بهذا الشيء المنظور لفائدة العنصر العمليّ، وعلى الرغم من أنّه عقليّ[2]، أن يصبح بوجه ما (حسب تناسب معيّن) شيئًا يمكن حدسه؛ وهذا الأمر، على الرغم من أنّه وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها، لكنّها في الوقت نفسه جدُّ معرّضة إلى خطر سوء الفهم، كي نتمثّل فقط واجبنا في عبادة الله، فهو مع ذلك بسبب **وهم** متغلغل فينا، من السهل أن يؤخذ بوصفه هو عبادة الله بحدّ ذاتها، وهو في العادة يسمّى كذلك.

(1) das Unsichtbare. بالتعبير القرآني: الغيب.

(2) intellektuell

ومتى ما رُدّ هذا النوع المزعوم من عبادة الله إلى روحه وإلى دلالته الحقيقية، نعني إلى نيّة نذرت نفسها إلى ملكوت الله في أنفسنا وخارج أنفسنا، فإنّها يمكن أن تنقسم بواسطة العقل إلى أربعة ضروب من مراعاة الواجب، ولكن ضُمّت إليها، على نحو مقابل لها، شكليات معيّنة، هي لا توجد معها في رابطة ضرورية [VI، 193]؛ وذلك أنّها تصلح بوصفها رسمًا أو خطاطة عنها، ومن حيث ما توقظ وتشدّ انتباهنا إلى العبادة الحق لله، فقد وجد القدماء فيها وسائل حسّية جيّدة. وهي تتأسّس جميعًا على مقصد واحد ألا وهو تحقيق الخير الأخلاقي.

1) أنّ هذا الخير ينبغي أن يُؤسَّس تأسيسًا راسخًا في **صلب أنفسنا**، والنيّة الباعثة على الخير ينبغي أن توقَظ في وجداننا(1) بشكل متكرّر (الصلاة الخاصة).

2) **النشر الخارجي** للخير، عبر الاجتماعات العمومية في أيام مخصّصة لذلك قانونًا، حتى يتسنى هناك بصوت عال التصريح بالتعاليم والأمنيات الدينية (وكذلك معها نوايا من هذا القبيل)، ومن ثمّ تواصلها في الحياة العادية(2) (الذهاب إلى الكنائس).

3) **نقل** هذا الخير إلى السلف؛ وذلك عبر القبول بأعضاء داخلين جدد في جماعة الإيمان، وذلك بمثابة واجب يقضي بتعليمهم إياه (وفي الدين المسيحي يتجلى ذلك في **التعميد**).

4) **الحفاظ على هذه الجماعة** عبر شكليات عمومية مكرّرة، من شأنها أن تجعل توحّد هؤلاء الأعضاء داخل جسم أخلاقي واحد، شيئًا دائمًا، وذلك حسب مبدأ المساواة بينهم في الحقوق ومبدأ اقتسام كل ثمار الخير الأخلاقي؛ (تناول القربان(3)).

كل تصرّف(4) في أمور الدين، متى ما لم يأخذه المرء باعتباره مجرّد تصرّف

(1) Gemüt
(2) durchgängig
(3) die Kommunion
(4) Beginnen

خلقي، بل يلجأ إليه بوصفه وسيلة هي **في ذاتها** كفيلة بكسب مرضاة الله، وبالتالي يمكن من خلالها تحقيق كلّ أمانينا، هو إيمان **تمائم وطلاسم**(1)، هو عبارة عن اقتناع: بأنّ ما لا يمكن أن يُحقّق لنا شيئًا حسب قوانين الطبيعة ولا حسب قوانين العقل الخلقيّة، فإنّه مع ذلك سوف يحقّق لنا ما نتمنّى شريطة أن نؤمن إيمانًا راسخًا بأنّ ما نتمنّاه سوف يتحقّق، ومن ثمّ أن نربط ذلك بشكليات معيّنة. وحتّى حيثما يسود الاقتناع: بأنّ كلّ شيء هنا يتوقّف بعدُ على الخير الأخلاقي، الذي لا يمكن أن يصدر إلّا عن الفعل، فإنّ الإنسان الحسّي سوف يبحث مع ذلك عن طريق ملتوية لتحاشي هذا الشرط القاسي، نعني حينما لا يهتمّ إلّا **بالطريقة** (الشكليات) فحسب: والله سوف يقبل بها على أنّها هي الفعل ذاته؛ وهو بلا ريب ما ينبغي أن يُسمّى نعمة فيّاضة(2)، إن لم تكن بالأحرى نعمة وقع الحلم بها في رحاب ثقة كسولة، أو حتى ثقة منافقة. وإنّه على هذا النحو إنّما تخيّل الإنسان في كلّ أنواع العقائد العمومية أعمالًا معيّنة باعتبارها **وسائل لاستجلاب النعمة**، على الرغم من أنّها لا تتعلّق، كما هو الحال في العقيدة المسيحية، بمفاهيم العقل العملية ونواياها المطابقة لها؛ (كما هو الشأن، على سبيل المثال في العقيدة المحمّدية، مع الأوامر الكبرى الخمس، الوضوء [VI، 194] والصلاة والصوم والصدقة والحجّ إلى مكة؛ ومن بين هذه الأوامر الصدقة وحدها تستحق أن تُستثنى، متى ما تمّت بناءً على نيّة حقيقية فاضلة وفي الوقت نفسه دينيّة ومن أجل واجب إنساني، وعندئذ هي تستحقّ بالفعل أن تُعتبَر لاستجلاب النعمة: ولكن، بما أنّها، حسب هذه العقيدة، يمكن أن تتوافق مع النهب من الآخرين للشيء الذي يُقدَّم تضحيةً للربّ في شخص الفقراء، فإنّها لا تستحقّ أن يقع استثناؤها).

يمكن أن توجد بالفعل ثلاثة أنواع من **الإيمان الوهمي**، تحدث لنا بسبب تخطّينا الممكن لحدود عقلنا فيما يتعلق بما هو فوق الطبيعة (الذي هو ليس بموضوع، حسب قوانين العقل، لا للاستعمال النظري ولا للاستعمال العملي).

---

(1) ein ***Fetischglaube***

(2) überschwenglich

أوّلًا، الاعتقاد في معرفة شيء ما بواسطة التجربة، والحال أنّه شيء نحن أنفسنا، مع ذلك، يمكن أن نقرّ بأنّه حسب القوانين الموضوعية للتجربة، هو غير ممكن الحدوث؛ (**إنّه الإيمان بالمعجزات**). **ثانيًا**، الوهم القاضي بأنّ ما لا يمكننا أن نكوّن عنه بواسطة العقل أيّ مفهوم، ينبغي مع ذلك أن نقبل به بوصفه ضروريًا لتحقيق الأفضل الخلقي بالنسبة إلينا؛ (إنّه الإيمان **بالأسرار الخفية**). **ثالثًا**، الوهم بأنّه يمكن بواسطة استعمال مجرد وسائل طبيعية أن ننتج أثرًا ما، هو بالنسبة إلينا سرّ خفيّ، نعني تأثير الله على أخلاقنا (إنّه الإيمان بوسائل النعمة). - وكنّا قد فحصنا عن النوعين الأوّلين من هذا الإيمان المتصنّع، ضمن الملاحظات العامة في القسمين السابقين من هذا الكتاب. وإنّه قد بقي لنا الآن أن نفحص عن وسائل النعمة، (التي هي مختلفة عن آثار النعمة[+]، نعني عن التأثيرات الخلقية فوق الطبيعية، التي نسلك إزاءها سلوك القابل فحسب، لكنّ التجربة المزعومة عنها هي وهمُ حميّةٍ وشطحاتٍ[1]، هو ينتمي إلى المشاعر فحسب).

1 - إنّ **الصلاة**، من حيث هي **عبادة باطنية شكلية** لله، وبالتالي مفكَّرًا فيها بوصفها وسيلة للنعمة، هي وهمٌ ناجم عن الإيمان بالخرافة (صناعة الطلاسم)؛ وذلك أنّها مجرّد **أمانٍ مصرّح بها**، إلى كائن هو لا يحتاج إلى تصريح بالنيّة الباطنة للمتمنّي، وبالتالي لم يقع أيّ شيء من خلاله، وهكذا لم يقع تحقيق أيّ واجب من الواجبات التي تلزمنا بها وصايا الربّ، وبالتالي فإنّ الله في واقع الأمر لم يُعبَد. إنّ التمنّي من القلب بأن نكون مرضيًّا عنّا عند الله في كلّ حركاتنا وسكناتنا، [VI، 195] نعني أن نتحلّى بالنيّة التي تصاحب كلّ أفعالنا وكأنّما تلك الأفعال تحدث في خدمة الله وعبادته، إنّما هو **روح الصلاة**، التي يمكن ويجب أن توجد فينا «من دون انقطاع»[2]. لكنّ إلباس هذه الأمنية (رغم أنّها باطنة)، ألفاظًا وعبارات[*] لا يمكن في أقصى الأحوال أن ينطوي في نفسه إلّا

(+) انظر الملاحظة العامة في **المقالة الأولى**.

(1) schwärmerisch

(2) بولس، **تسالونيكي الأولى** 5، 17.

(*) في هذه الأمنية، من حيث هي روح الصلاة، لا يسعى الإنسان إلّا إلى التأثير على ذات نفسه=

على القيمة التي من شأن وسيلة تقتصر على مجرّد إحياء [VI، 196] هذه النية

= (من أجل إحياء نواياه بوساطة **فكرة الله**)، أمّا في هذه، فبما أنّه يعلن عنها بواسطة الألفاظ، وبالتالي بشكل خارجي، فهو يسعى إلى التأثير على الله. في المعنى الأوّل، يمكن لصلاة ما أن تُقام بإخلاص تامّ، على الرغم من أنّ الإنسان لا يدّعي أنّه يستطيع أن يؤكّد حتى وجود الله بوصفه وجودا يقينيًّا تمامًا؛ أمّا في الشكل الثاني من جهة ما هو **خطاب**، فهو يفترض هذا الموضوع الأسمى بوصفه حاضرًا بشكل شخصي، أو هو يتصرّف على الأقلّ (حتى بشكل باطني) وكأنّه قد تثبّت من حضوره، وذلك بناءً على الرأي القائل بأنّه حتى لو لم يكن الأمر على هذا النحو، فهو على الأقلّ لا يمكن أن يضرّه، بل بالأحرى هو يمكن أن يفوز منه ببعض الحظوة؛ وبالتالي فإنّ الإخلاص الذي يصادفنا في هذه الصلاة الأخيرة (الحرفية) لا يمكن أن يكون على قدر كمال الإخلاص الذي في الصلاة الأولى (أي بمقتضى روحها فحسب). - إنّ حقيقة هذه الإشارة الأخيرة سوف تجد ما يؤيّدها لدى أيّ كان، حينما يتصوّر إنسانًا تقيًّا وذا رأي سديد، إلّا أنّه فضلًا عن ذلك هو محدود الأفق فيما يتعلق بهذا النوع من مفاهيم الدين التي تمّ تخليصها من الشوائب، وفاجأه شخص آخر، ولا أريد أن أقول، يؤدي الصلاة بصوت عالٍ، بل فقط في وضع يوحيَ بذلك. سوف يتوقّع المرء طبعًا، دون أن أضطرّ إلى قول ذلك، أنّ هذا الإنسان سوف يقع بسبب ذلك في حيرة وارتباك، وكأنّه ضُبط في حالة عليه أن يخجل منها. ولكن لماذا؟ أنّ إنسانًا قد صودِف وهو يتكلّم مع نفسه بصوت عالٍ، هو أمر قد يجعله مؤقّتًا في موضع التهمة بأنّ به لوثة قليلة من الجنون؛ بل ويتمّ الحكم عليه هكذا (وليس تمامًا عن غير حق) إذا ما صادفه المرء، وهو، على الرغم من أنّه وحده، في هيئة أو وضعية لا يمكن أن يكون عليها إلّا من كان أحدُهم واقفًا في الخارج أمام عينيه، لكنّ هذا لا يتعلق بالحالة التي بين أيدينا. - ومع ذلك فإنّ معلّم الإنجيل قد عبّر عن روح الصلاة تعبيرًا ممتازًا تمامًا في صيغة من شأنها في الوقت نفسه أن تجعل هذه الصلاة وبذلك أيضًا هي ذاتها (بما هي نطق حرفي) شيئًا يمكن الاستغناء عنه. ففيها لا يجد المرء شيئًا آخر، سوى العزم على السيرة الحسنة في الحياة، الذي يتضمّن، من حيث هو مرتبط بالوعي بهشاشتنا ووهننا، أمنيةً دائمة بأن يكون عضوًا كريمًا وكفؤًا في ملكوت الله؛ وبالتالي لا يتضمّن طلبًا حقيقيًّا لأيّ شيء، قد يمكن لله بحسب حكمته أن يرفضه لنا، بل أمنيةً، متى كانت جدّية (فاعلة)، هي ذاتها تصنع موضوعها (أن يصير المرء مرضيًّا عنه عند الله). حتى تمنّي وسيلة للحفاظ على وجودنا (الخبز) ليوم واحد، بما أنّه ليس موجَّهًا صراحة نحو استمرار هذه الوجود، بل هو التأثير الناجم عن مجرّد حاجة حيوانية نشعر بها، إنّما هو اعترافٌ بما **تريده الطبيعة فينا**، أكثر منه طلبًا متفكّرًا وخاصًّا لما **يريده** الإنسان: هذا النوع من الطلب كان يكون طلبًا للخبز ليوم آخر؛ وهو ما هو مستبعد هنا كفاية وبشكل واضح. - إنّ صلاة من هذا النمط، تتمّ عن نيّة خلقيّة (يقع [VI، 196] إحياؤها من خلال فكرة الله فحسب)، من أجل أنّها، من جهة ما هي الروح الخلقيّة للصلاة، هي تنتج موضوعها بنفسها (أن يكون المرء مرضيًّا عنه عند الله)، إنّما هي وحدها تستطيع أن تتمّ في **كنف الإيمان**؛ وهذا الأمر الأخير لا يعني سوى أن نقف موقف =

في ذات أنفسنا بشكل متكرّر، ولكن لا يمكن أن يكون لها مباشرة أيّة علاقة مع

= المتأكّد من إمكانية **تقبّلها**؛ ولكن من هذا النوع لا يمكن أن يوجد فينا أيّ شيء آخر سوى الصفة الخلقيّة. إذ حتى لو أنّ الصلاة تتعلقّ بالخبز بالنسبة إلى اليوم الحاضر، فإنّه لا أحد يمكنه أن يكون متأكّدًا من تقبّلها؛ وذلك يعني أن تكون مقترنة اقترانًا ضروريًّا بالحكمة الإلهية، بحيث ينبغي أن تضمنه له؛ بل ربما يمكن أن يكون من المناسب أكثر لهذه الحكمة أن يموت اليوم بسبب هذا النقص. كذلك إنّه لوهمٌ عبثيّ وفي الوقت نفسه متجاسر أن نحاول من خلال الصفاقة المستكبرة للصلاة ما إذا كان يمكن صرف الله عن مخطّط حكمته (من أجل منفعة حاضرة بالنسبة إلينا). بذلك نحن لا يمكننا أن نعتبر أيّ صلاة، ليس لها موضوعٌ خلقيّ، صلاةً يمكن تقبّلها، نعني أنّه لا يمكننا أن نصلّي **في الإيمان** من أجل شيء كهذا. بل أكثر من ذلك: حتى لو كان الموضوع خلقيًّا، لكنّه مع ذلك لا يكون ممكنًا إلّا بواسطة تأثير خارق للطبيعة (أو على الأقلّ، نحن ننتظره فقط لأنّنا لا نريد أن نبذل جهدًا من أجله، على سبيل المثال تغيير ما بأنفسنا أو تغيير النيّة (Sinnesänderung)، وارتداء لباس الإنسان الجديد، الذي يسمّى ولادة جديدة)، فإنّه مع ذلك ليس من اليقين أبدًا ما إذا كان الله سوف يجد من الموافق لحكمته أن يسدّ النقص (الذي أذنبناه في حقّ أنفسنا) بطريقة خارقة للطبيعة، بحيث إنّ للمرء بالأحرى أسبابًا كي يتوقّع العكس. وهكذا فإنّ الإنسان لا يستطيع حتى أن يصلّي في الإيمان من أجل ذلك. - إنّه انطلاقًا من هذا الأمر يمكن أن نفسّر أيّ شكل يمكن أن يتّخذه إيمانٌ معجِزٌ (هو من شأنه أن يكون دومًا في الوقت نفسه مقترنًا مع صلاة باطنة). وبما أنّ الله لا يمكن أن يمنح الإنسان أيّة قوة كي يفعل فعلًا خارقًا للطبيعة (إذْ سيكون ذلك ضربًا من التناقض)؛ وبما أنّ الإنسان من جهته، وبحسب المفاهيم التي يصطنعها عن الغايات الحسنة الممكنة في العالم، هو لا يستطيع أن يعيّن ما من شأن الحكمة الإلهية أن تحكم به في هذا الأمر؛ ولا هو بذلك يستطيع أن يستخدم القدرة الإلهية لأهدافه الخاصة بواسطة الأمنية التي طرأت في نفسه ومن نفسه: فإنّ منحة المعجزة، نعني تلك التي يرجع للإنسان ذاته أن تكون له أو لا تكون («لو كان لكم إيمانٌ بمقدار حبّة من خردل» [إنجيل متى 17، 20])، متى أُخذت بشكل حرفي، هي لا يمكن تصوّرها. وهكذا فإنّ إيمانًا من هذا النوع، إذا كان يجب أن تعني شيئًا ما، إنّما هو مجرّد فكرة عن الأهمّية الثقيلة للطبيعة الخلقيّة للإنسان، إذا كان يمتلكها في كمالها التام الذي يرضي الله (والذي لا يبلغ إليه أبدًا)، وهي أهمية تفوق كلّ الأسباب الدافعة الأخرى، التي يمكن أن يمتلكها الله في حكمته العليا، وبالتالي هو أساسٌ يمكّننا من أن نثق أنّه لو أنّنا كنّا أو صرنا **بشكل تامّ** ما يجب علينا أن نكون، و(في نحو من الاقتراب الدائم) ما يمكننا أن نكون، فإنّ الطبيعة ينبغي أن تطيع أمانينا، والتي لن تكون عندئذ خالية من الحكمة أبدًا.

أمّا فيا يخصّ **الوعظ** (*Erbauung*)، والذي هو المقصود من الذهاب إلى الكنيسة، فإنّ الصلاة العمومية، لكونها ليست في حقيقتها وسيلة لاستجلاب النعمة، هي مع ذلك احتفال إتيقي، سواء كان ذلك عبر توحيد النبرة في نشيد الإيمان، أو أيضًا عبر **التراتيل** الموجّهة إلى الله =

الرضا الإلهي، ومن ثمّ لا يمكن [VI، 197] أن تكون واجبًا لكلّ واحد من الناس؛ وذلك أنّ وسيلةً ما لا يمكن أن يؤمَر بها إلّا لمن كان **يحتاج** إليها من أجل هدف معيّن، ولكن من المؤكد أنّه ليس كلّ واحد من الناس هو يجد حاجة إلى هذه الوسيلة (نعني أن يتكلّم في الحقيقة **مع ذات نفسه**، ولكن مع الزعم بأنّه بذلك يتكلّم على نحو أكثر وأيسر فهمًا مع الله)، وعلى الأرجح فإنّه عبر التطهير الدائم للنية الخلقية والتسامي الدائم بها، إنّما ينبغي العمل على أن تكون روح الصلاة هذه وحدها حيّة فينا بشكل كافٍ، بحيث يمكن للتلفّظ الحرفي بها (على الأقلّ بالنسبة إلى شأننا الخاص) أن يسقط في نهاية الأمر. وذلك أنّ هذا الجانب الحرفي هو على الأرجح، مثل كلّ ما هو موجّه بشكل غير مباشر نحو غاية معيّنة، من شأنه أن يضعف مفعول الفكرة الخلقية (التي، متى نُظر إليها على نحو ذاتي، تسمّى **الإخلاص**(1)). بذلك فإنّ تأمّل الحكمة العميقة للخلق الإلهي في أصغر الأشياء وتأمّل عظمته في أعظمها، كما أمكن بعدُ بلا ريب معرفتها من قِبل البشر منذ القدم، وإن كانت قد صارت أوسع مدى في الأزمنة الجديدة وعلى نحو يثير الإعجاب إلى أقصى درجة، إنّما له قوة هي من نوع بحيث هي

= بشكل رسميّ على لسان الكاهن باسم الجماعة برمّتها [VI، 197]، والتي تحتوي في ذاتها على كل الاستعداد الخلقي للبشر، ربّ احتفال، بما أنّه يجسّد هذا الاستعداد في صورة استعداد عمومي، حيث يجب أن يتمّ تمثّل أمنية كلّ واحد من الناس بوصفها متحدة مع أمنيات كلّ الناس من أجل غاية واحدة (هي إقامة ملكوت الربّ)، فهو ليس فقط يمكن أن يرفع المشاعر إلى حدّ الحماس الإتيقي (بدلًا من أن تفقد الصلاة الخاصة تأثيرها تمامًا شيئًا فشيئًا بحكم العادة، بما أنّها تُقام من دون هذه الفكرة الجليلة)، بل هو أيضًا يمتلك بالنسبة إلى ذاته سببًا عقليًّا أكثر من الصلاة الأولى لإلباس الأمنية الخلقية، التي تشكّل روح الصلاة، شكلًا ترتيليًّا رسميًّا، من دون أن نفكّر عندئذ في استحضار الكائن الأسمى أو في قوة مخصوصة لهذه الهيئة الخطابية، بوصفها وسيلة لاستجلاب النعمة. ذلك أنّه يوجد هنا قصدٌ مخصوص، نعني، أن نحرّك الدافع الخلقيّ لدى كلّ فرد من الناس بقدر المستطاع، وذلك من خلال احتفال خارجي يمثّل **اتّحاد كلّ البشر في** أمنية جماعيّة تصبو إلى ملكوت الربّ؛ وليس هناك وجه أنسب كي يمكن أن يحدث ذلك أكثر من أن نخاطب حاكم هذا الملكوت وكأنّه حاضر في هذا المكان تخصيصًا.

(1) Andacht

ليس فقط تنقل الوجدان البشري[1] نقلًا إلى ذلك المزاج المتردّي الذي يدفع الإنسان إلى النظر إلى نفسه بأمّ عينيه بوصفه شيئًا معدومًا، والذي يسمّيه الناس **التفاني في العبادة**[2]، بل يوجد فيه أيضًا، بالنظر إلى مصيره الخلقي الخاص، قوة على قدر من التسامي بالنفس[3]بحيث إنّ الكلمات، حتى ولو كانت صلوات الملك داود (الذي لم يكن يعرف إلّا القليل عن كل هذه المعجزات)، إنّما ينبغي أن تضمحلّ وتذهب هباءً مثل طنين فارغ، من أجل أنّ الشعور بهذا الحدس لشيء مثل يد الله هو ممّا لا يمكن التعبير عنه. - ولكن بما أنّ البشر، فضلًا عن ذلك، هم، [VI، 198] بسبب مزاجهم الذي يهيّئ نفوسهم إلى الدين، من شأنهم أن يحوّلوا طواعيةً كلّ ما له في الحقيقة مجرّد علاقة فقط مع الإصلاح أو التحسين الخلقي لأنفسهم، إلى ضرب من خدمة البلاط[4]، حيث تكون مظاهر الذلّ والتمجيد في العادة بقدر ما هي غير محسوس بها على الصعيد الخلقي، بقدر ما هي غنيّة بالكلمات الرنّانة: وإنّه من الضروري على الأرجح، حتى عند القيام بأوّل تمرين على الصلاة لدى الأطفال، الذين لا يزالون في حاجة إلى النطق الحرفي بها، أن يتمّ التدقيق بعناية شديدة بأنّ الكلام (حتى متى تمّ التعبير عنه بشكل باطني، بل وكذلك المساعي الرامية إلى تعديل النفس لإدراك فكرة الله، التي يجب أن تقترب من حدس ما)، هو في ذات نفسه لا يساوي هنا شيئًا، بل هو فقط من أجل إحياء النيّة الباعثة على سيرة في الحياة يرضى عنها الله، وهو هدف لا يكون الكلام فيه سوى وسيلة لشحذ المخيّلة؛ إذ لولا ذلك لكانت كلّ مظاهر الخشية والخشوع تنطوي على خطر محدق بألّا تؤدّي إلّا إلى تمجيد منافق للربّ بدلًا من عبادة عمليّة له، هي لا تتمثّل في مجرّد المشاعر.

2 - **الذهاب إلى الكنيسة**، من حيث هو مفكّر فيه بوصفه **عبادةً** احتفالية **خارجية للربّ بعامة** ضمن كنيسة ما، هو، متى اعتبرنا أنّه عرض حسّي لجماعة

---

(1) das Gemüt

(2) ***Anbetung***

(3) seelenerhebend

(4) ein Hofdienst

المؤمنين، ليس فقط وسيلة نفيسة **للوعظ**[1]، (*) بالنسبة إلى كلّ فرد على حدة، بل هو أيضًا، بالنسبة إلى مواطنيّ دولة إلهية يمكن تمثّلها على الأرض، واجبٌ ملزم على نحو مباشر بالنسبة إلى **الكلّ**؛ لنفرض أنّ هذه [VI، 199] الكنيسة لا تحتوي على شكليات قد يمكن أن تؤدّي إلى الوثنية[2]، وبالتالي تزعج الضمير، على سبيل المثال بعض أشكال التفاني في عبادة الله وقد تمثّل شخصًا في طيبته اللامتناهية تحت اسم إنسان ما، بما أنّ العرض الحسّي له هو مضادّ لأمر العقل: «**يجب ألّا تتخذ أيّ تمثال، الخ**»[3]. ولكن أن يريد المرء استخدام ذلك باعتباره **وسيلة لاستجلاب النعمة**، كأنّ الله سيكون بذلك مخدومًا أو ومعبودًا[4] على نحو مباشر، وأنّ الله قد قرن القيام بهذا الاحتفال (الذي هو مجرّد تمثيل حسّي **للطابع الكوني** للدين) **برحمة** مخصوصة، فهذا ضربٌ من الوهم، هو بلا ريب يتوافق إلى حدّ كبير مع طريقة التفكير التي من شأن **مواطن** جيّد في ظل

(1) Erbauung. بالمعنى الحرفي: «البناء» و«التشييد».

(*) حينما يبحث المرء لهذه العبارة عن دلالة مناسبة، فهي لن تشير إلى أيّ شيء آخر سوى أنّه إنّما يُفهَم من ورائها **النتيجة الخلقيّة للإخلاص بالنسبة إلى الذات**. وهذه النتيجة لا تتمثّل في المشاعر (التي توجد بعدُ في مفهوم الإخلاص)، على الرغم من أنّ أكثر المخلصين المزعومين (الذين يسمّون من أجل ذلك **المراؤون**)، يضعونها فيها كلّيةً؛ وبالتالي ينبغي أن تدلّ لفظة **الوعظ** على **النتيجة** الناجمة عن الإخلاص بالنسبة إلى التحسين الفعلي للإنسان. لكنّ هذا التحسين لا ينجح على أيّ نحو آخر سوى بأن نأخذ في العمل بشكل نسقيّ، وأن نضع في أعماق القلب مبادئ راسخة تبعًا لمفاهيم مفهومة جيّدًا، وأن نبني على ذلك نوايا مطابقة للأهمّية المختلفة للواجبات المتعلقة بها، وأن نحفظها ونؤمّنها ضدّ هجمات الميول، وأن **نبني** (*erbaut*)، إن صحّ التعبير، إنسانًا جديدًا باعتباره **معبَدًا** لله. ومن السهل أن نرى أنّ هذا البناء لا يمكن أن يتقدّم إلّا بشكل بطيء؛ بيد أنّه ينبغي على الأقلّ أن نكون قد رأينا أنّ شيئًا ما قد تمّ **إنجازه**. لكنّ البشر يعتقدون أنّهم (عبر السماع أو القراءة أو الإنشاد) قد أُحسن **بناؤهم** (*erbaut*)، بحيث إنّه لم يُبنَ (*gebauet*) أيّ شيء مطلقًا، بل إنّ الأيدي لم تبدأ في العمل أصلًا؛ وعلى الأرجح من أجل أنّهم يأملون في أنّ هذه البناية الخلقيّة، تمامًا مثل جدران طيبة، سوف تعلو بواسطة موسيقى الزفرات والأماني المتلهّفة.

(2) Idolatrie

(3) سفر الخروج، 20، 4: «لا تنحت لك تمثالًا» (الوصية الثانية من وصايا موسى).

(4) gedient

جماعة سياسية ومع الآداب الخارجية، ولكن من جهة الكيف[1]، من جهة ما هو **مواطن في ملكوت الله**، فإنّه ليس فقط لا يقدّم أيّة مساهمة، بل هو على الأرجح يزيّف هذا الكيف ولا يصلح سوى للتعتيم على المحتوى الخلقي الرديء لنيّته في عيون الآخرين وحتى في عينيه هو نفسه، عبر صبغة خدّاعة.

3 - إنّ **التكريس**[2] الاحتفالي داخل جماعة كنسية، والذي يحدث مرة واحدة، نعني قبول المرء لأوّل مرة **كعضو في كنيسة ما** (وفي الكنيسة المسيحية يتمّ ذلك من خلال **التعميد**)، هو احتفال ذو دلالات كثيرة، فهو يفرض إلزامًا كبيرًا، سواء بالنسبة إلى المعمَّد، متى كان في وضع يسمح له بالشهادة على إيمانه، أو بالنسبة إلى الشهود الذين يتعهّدون بالسهر على تربيته في ظل ذلك الإيمان، وهو يهدف إلى شيء مقدّس (نعني تكوين إنسان بوصفه مواطنًا في دولة إلهية)، لكنّه في حدّ ذاته هو ليس مقدّسًا أو عملًا يقوم به الآخرون كي يحدثوا في هذه الذات قداسة وقابليّة بالنسبة إلى الرحمة الإلهية، وبالتالي هو ليس **وسيلة لاستجلاب أيّ نعمة**؛ وذلك على الرغم من التعظيم المفرط الذي كان له في ظلّ الكنيسة اليونانية الأولى، حيث يُعزى له أنّه يستطيع أن يمحو جميع الخطايا في كرة واحدة، وبذلك يكشف هذا الوهم في وضح النهار عن قرابته الشديدة مع خرافة تكاد تكون أكثر من وثنية.

4 - إنّ الاحتفال المتكرّر عديد المرات **ببداية ما لهذه الجماعة الكنسية واستمرار ما وانتشار ما لها** حسب قانون **المساواة** (تناول القربان)، الذي يمكن بلا ريب أن يتمّ أيضًا على حسب المثال الذي وضعه مؤسّس هكذا كنيسة (وكذلك كتخليد لذكراه)، عبر شكليات الأكل الجماعي على مائدة واحدة، إنّما ينطوي في ذاته على شيء عظيم، كفيل بتوسيع طريقة التفكير الضيقة والأنانية وغير المتسامحة للبشر، وخصوصًا في مسائل الدين، فيسمو بها إلى فكرة

(1) Qualität

(2) ***Einweihung***

جماعة[1] **خلقيّة** قائمة على المواطنة العالمية[2]، وهو وسيلة جيّدة لحثّ طائفة[3] ما على إحياء النيّة الأخلاقية الباعثة على المحبّة الأخوية المتمثّلة تحتها. ولكن أن نمجّد الله لأنّه قرن القيام بهذا الاحتفال برحمة خاصة، والقول بأنّه، على الرغم من كونه لا يعدو أن يكون مجرّد عمل كنسي، هو مع ذلك **وسيلة للفوز بالنعمة**، وينبغي القبول به بوصفه جزءًا من العقيدة، فهذا وهمٌ في الدين، لا يمكن أن يفعل أيّ شيء آخر سوى الارتداد على روح هذا الدين. - بذلك لن تكون **البابوية** بعامة سوى الهيمنة المغتصبة للروحانيين على نفوس الناس، بأن توهمها بأنّها تمتلك وسائل النعمة امتلاكًا حصريًّا.

* * *

كلّ الأشكال المختلقة من أجل خداع النفس في مسائل الدين إنّما لها أساس مشترك واحد. من بين كلّ الصفات الخلقية الإلهية، من قداسة ونعمة وعدل، لا يولّي الإنسان وجهه عادةً على نحو مباشر إلّا نحو الثانية منها، وذلك تهرّبًا من الشرط المرعب الذي يقضي بأن يكون مطابقًا لمطالب الأولى. إنّه من العسير أن يكون المرء **خادمًا**[4] جيّدًا، (حيث لا يسمع المرء كلامًا إلّا عن الواجبات)؛ ولذلك يفضّل الإنسان أن يكون **صاحب حظوة**[5]، حيث تتمّ مراعاته في الشيء الكثير، أو، متى تمّ الاصطدام بشكل فجّ مع الواجب، فإنّه يقع إصلاح كلّ شيء من جديد عبر وساطة طرف آخر أكثر حظوة منه إلى أقصى درجة، وفي الأثناء فإنّه يبقى على الدوام الخادم المستهتر الذي كان في السابق. ولكن من أجل أن يظهر أيضًا شيئًا من الرضا والارتياح بكون مقصده هذا لائقًا ومناسبًا، فهو ينقل مفهومه عن البشر (مع أخطائه)، كما هو معتاد، إلى

(1) Gemeinschaft
(2) weltbürgerlich
(3) eine Gemeinde
(4) ein ***Diener***
(5) ein ***Favorit***

الألوهية، وكما هو الحال لدى **أفضل الرؤساء من جنسنا** حيث إنّ الصرامة التشريعية والنعمة الغامرة بالخيرات والعدالة الدقيقة، لا تفعل (وهو ما يجب أن يكون) منفصلة الواحدة عن الأخرى ولذاتها على الأثر الخلقي لأفعال المحكومين، بل **تمتزج في** طريقة تفكير الحاكم البشري عند تصوّر قضائه وأحكامه، كذلك لا يحتاج المرء هنا سوى لأنْ يحاول الوصول إلى واحدة من هذه الخصائص، إلى الحكمة الواهنة للإرادة البشرية، حتى يحمل الآخرين على الإذعان؛ وعلى هذا النحو هو يأمل بذلك في أن ينجح في مسعاه مع الله، بأن يولّي وجهه فقط نحو **نعمته**. (لذلك كان قد وقع أيضًا فصلٌ هامّ بالنسبة إلى الدين [VI، 201] بين صفات الله المتصوّرة، أو بالأحرى بين علاقات الله بالإنسان، بفضل فكرة الشخصية الثلاثية، التي يجب بالتناسب معها أن نتصوّر هذا الفصل، حتى نتعرّف على كلّ واحدة من تلك الصفات على حدة). لهذه الغاية هو يجهد نفسه في كلّ أنواع الشكليات، التي من خلالها قد يجب أن يبيّن إلى أيّ حدّ هو **يجلّ ويوقّر** الوصايا الإلهية، حتى لا يكون مضطرًّا إلى **مراعاتها**؛ وحتى يكون بإمكان أمنياته الخاملة أيضًا أن تفيد في تعويض الإخلال بهذه الوصايا، «هو يصرخ: مولاي*!* مولاي*!*»[1] حتى لا يكون من الضروري أن «يحقّق إرادة الأب الذي في السماوات»، وعلى هذا النحو هو يأخذ الاحتفالات، وهي من جهة الاستعمال وسائل معيّنة لإحياء النوايا العملية الحقيقية، فيجعل منها المفهوم، ويعتبرها هي وسائل الرحمة في ذات نفسها؛ بل هو يدفع على الاعتقاد بأنّها هي ذاتها جزء جوهريّ من الدين، (أمّا الإنسان العامي فيعتقد أنّها هي الدين كلّه)، ويترك للعناية الواهبة لكل الخيرات، مهمّة أن تجعل منه إنسانًا أفضل، في حين أنّه يجهد نفسه في **الورع**[2] (في توقير منفعل كسول للقانون الإلهي) بدلًا من الفضيلة (أي صرف قواه الخاصة في مراعاة الواجب الذي يوقّره)، مع أنّ **ربط** هذه الفضيلة **مع ذلك الورع** هو وحده الذي يستطيع أن يشكّل الفكرة التي يفهمها

(1) **إنجيل متى**، 7، 21-22.
(2) ***Frümmigkeit***

المرء من وراء كلمة **تقوى الله**[1] (التي هي النيّة الدينية الحقة). - وحينما يشتدّ الوهم بهذا الذي يزعم أنّه صاحب حظوة عند السماء، إلى حدّ التخيّل المحموم[2] بأنّه يشعر ببعض المفاعيل الخاصة للنعمة عليه (وحتى إلى حدّ التطاول على رفع الكلفة والطمع في **اتصال** مزعوم مع الله خفيّ على الناس)، فإنّه سوف يشمئزّ من الفضيلة وينفر منها في النهاية، وتصبح بالنسبة إليه موضوعًا للاحتقار؛ وبذلك فإنّه ليس من العجب في شيء أن يتمّ التشكّي بشكل عمومي من: أنّ الدين لا يساهم إلّا بالقدر الضئيل في تحسين الإنسان وإصلاحه، وأنّ النور الباطني «تحت المكيال»[3] لهؤلاء الذين حظوا بالنعمة لا يريد أن يشرق خارجًا من خلال الأعمال الصالحة، ومن دون شك، (كما يمكن للمرء أن يطلبه منهم حسب دعواهم)، وعلى الخصوص منهم هم قبل أناس آخرين، شرفاء بالطبع، الذين يعتنقون الدين في أنفسهم ببساطة واختصار ليس كي يعوّضوا بل كي يحقّقوا نيّة الفضيلة، التي تظهر بشكل فاعل ونشط في ظل سيرة حسنة. إلّا أنّ معلّم الإنجيل قد وضع في أيدينا مع ذلك هذه الأدلّة الظاهرة على هذه التجربة الخارجية مثل حجر الزاوية، التي فيها كما في ثمارها يمكن للمرء أن يعرفها ويمكن لأيّ كان أن يعرف نفسه. لكنّ المرء لم ير بعدُ: أنّ هؤلاء المحظوظين الخارقين للعادة، حسب رأيهم، (المختارين) قد فاقوا الرجل الشريف بالطبع في أيّ شيء، ذاك الذي يمكن للمرء أن يثق فيه على صعيد التعامل اليومي أو التجارة أو [VI، 202] عند الحاجة الشديدة، بل هم، على الأرجح، متى أخذناهم على الجملة، لا يكادون يتحمّلون المقارنة معه؛ وهذا دليل على أنّ الطريق القويم ليس ذاك الذي يتقدّم بنا من العفو[4] إلى الفضيلة، بل بالأحرى من الفضيلة إلى العفو.

انتهى

---

(1) *Gottseligkeit*

(2) schwärmerisch

(3) **إنجيل متى 5، 15**: «أنتم نور العالم. لا تخفى مدينة على جبل. ولا يوقَد سراج ويوضَع تحت المكيال. ولكن على مكان مرتفع حتى يضيء لجميع الذين هم في البيت».

(4) Begnadigung

الفهارس

فهرس الأعلام والبلدان

فهرس المصطلحات

(ألماني، انجليزي، فرنسي، عربي)

ألماني	انجليزي	فرنسي	عربي
Abendmahl, das	*communion*	*Communion, Cène*	العشاء الأخير
Aberglaube, der	*superstition*	*superstition*	الخرافة
abergläubischer Wahn, ein	*a superstitious illusion*	*illusion superstitieuse*	وهم ناجم عن الإيمان بالخرافة، وهم الخرافة
Abweisungsurteil	*a verdict of rejection*	*jugement de renvoi*	حكم بالرفض
Abzeichen, das körperliche	*corporal sign*	*marque distinctive corporelle*	علامة جسدية
Achtung	*respect*	*respect, adoration*	احترام
Actus der Freiheit, ein	*Expression of freedom*	*un acte de liberté*	فعل حريّة
Adeptenwahn, der	*the illusion of "adepts"*	*illusion des adeptes*	وهم المريدين
Afterdienst, ein	*pseudo-service*	*faux culte*	عبادة باطلة، خدمة سيئة
allgemein mitgeteilt	*shared universally*	*communiqué à tous*	متواصل ومتقاسم على نحو كوني
allgemeine Kirche, die	*the universal church*	*l'Eglise universelle*	الكنيسة الكونية
allgemeine Republik, eine	*a universal republic*	*république universelle*	جمهورية كونية، كلية
Allgemeinheit	*universality*	*universalité*	الكونية

Almosengeben, das	*almsgiving*	*l'aumne*	الزكاة، الصدقة
Anbetung	*adoration*	*état d'adoration*	التفاني في العبادة، التعبّد
Andacht, die	*devotion*	*dévotion, recueille-ment*	الإخلاص
Andchtelei, die	*devotional hypoc-risy*	*fasse dévotion*	التزمّت، التفاني الزائف
Anlage, die	*predisposition*	*disposition*	استعداد
anrufen	*invoke*	*invoquer*	دعا
Auferstehung	*resurrection*	*résurrection*	بعث، انبعاث
Aufklärung	*Enlightenment*	*Lumières*	تنوير
authentisch	*authentic*	*authentique*	أصيل
Beflissenheit	*diligence*	*application*	مواظبة، اجتهاد
bekannt	*known publicly*	*reconnu*	معترف به
Berufung	*divine call*	*vocation*	الدعوة، النداء
Beten, das	*praying*	*prière*	الصلاة
Bewusstsein	*consciousness*	*conscience*	وعي
Bilderdienst	*image-worship*	*culte des images*	عبادة الصور
Bösartigkeit	*wickedness*	*méchanceté*	خبث، طابع شرّير
böses Prinzip	*the evil principle*	*Le mauvais prin-cipe*	مبدأ الشرّ
Buchstabenglaube	*literal faith*	*foi littérale*	الإيمان الحرفي
Denkungsart	*cast of mind*	*manière de penser*	طريقة تفكير
Dienst, der	*service*	*vrai culte*	عبادة، خدمة

Dienst der Herzen	*service of the heart*	*culte des curs*	عبادة القلوب
Einkleiden, in Worte und Formeln	*to clothe in words and formulas*	*revêtir de mots et de formules*	ألبس (الأمنية) ألفاظا وعبارات
erbaut	*edified*	*construit*	مشيّد، مهذّب
Erbauung	*edification*	*édification*	الوعظ، الإرشاد، التهذيب
Erhabenes	*sublime*	*ublime*	جليل، رائع
Erhörlichkeit	*to be heard*	*digne d'être exaucé*	تقبّليّة
erklrtes Wünschen, ein	*a stated wish*	*un vu explicité*	أمنية مصرّح بها
Erlöser	*savior*	*sauveur*	المنقذ
Erniedrigung	*humiliation*	*abaissement*	انحطاط
Erwhlung	*election*	*l'élection*	الاصطفاء
ethisch	*ethical*	*éthique*	أخلاقي
ethischbürgerliche Gesellschaft, eine	*an ethico-civil society*	*une société civile éthique*	مجتمع مدني أخلاقي
ethisches Ganze, ein	*an ethical Whole*	*un tout éthique*	كلٌّ أخلاقي
ethisches gemeines Wesen, ein	*an ethical Commonwealth*	*communauté éthique*	جماعة أخلاقية
Fasten, das	*fasting*	*le jeûne*	الصوم
feierliche Einweihung	*ceremonial initiation*	*consécration solennelle*	التكريس الاحتفالي
Fetischglaube, ein	*fetish faith*	*foi fétichiste*	إيمان تمائم وطلاسم
frei angenommer Glaube	*a faith freely assented*	*foi à laquelle on adhère librement*	إيمان معتنق بشكل حرّ

Freie Willkür	*free will*	*libre arbitre*	مشيئة حرة
freier Glaube	*a free faith*	*une foi libre*	إيمان حرّ
Freiheit zu denken	*freedom of thought*	*liberté de penser*	حرية التفكير
Fron- und Lohn-glaube, der	*drudging and mer-cenary faith*	*foi servile et merce-naire*	إيمان السُخرة والأجر
Frondienst	*compulsory service*	*Le culte servile*	عبادة العبيد
für uns	*for us*	*pour nous*	بالنسبة إلينا
gebaut	*built up*	*bâti*	مبني
Gebote, das	*commands*	*commandements*	وصايا، أوامر
gebotener Glaube	*commanded faith*	*foi ordonnée*	إيمان مأمور به
Gebrechlichkeit	*frailty*	*fragilité*	وهن هشاشة
geehrt	*honoured*	*honoré*	مُشرّف
Gefühl, das	*feeling*	*sentiment*	شعور
Geheimnis, das	*mystery*	*mystère*	سرّ خفي
Geist des Gebets, der	*the spirit of prayer*	*l'esprit de la prière*	روح الصلاة
Geistliche	*divines*	*les ecclésiastiques*	القساوسة
gekannt	*known*	*connu*	معروف
gelehrte Religion	*learned religion*	*religion savante*	دين عالِم
gelehrtes Publi-kum, ein	*a learned public*	*un public savant*	جمهور عالِمٌ
gemeines Wesen	*commonwealth*	*communauté, corps, république*	جماعة
Gemeinschaft, moralische	*moral community*	*communauté mor-ale*	الجماعة الخلقية

Gemüter	*spiritual natures*	*Les âmes*	النفوس، الأفئدة
Genugtuung	*satisfaction*	*satisfaction*	كفارة، تكفير، تعويض
gepriesen	*glorified*	*glorifié*	مُمجَّد
Gesetzgebung	*legislation*	*législation*	تشريع
Gesetzlichkeit	*legality*	*conformité à la loi*	مطابقة القانون
Gesetzmäßigkeit	*conformity of law*	*légalité*	شرعية
Gesinnung	*disposition*	*intention*	نيّة
Gewissen, das	*conscience*	*conscience morale*	الضمير
Gewissenlosigkeit	*lack of conscience*	*manque de conscience*	انعدام الضمير
Glaube an Geheimnisse, der	*the faith in mysteries*	*croyance aux mystères*	الإيمان بالأسرار الخفية
Glaube an Gnadenmittel, der	*the faith in means of grace*	*croyance aux moyens de la grâce*	الإيمان بوسائل الرحمة، النعمة
Glaube an Wunder, der	*the faith in miracles*	*croyance au miracles*	الإيمان بالمعجزات
Glaube, der	*faith*	*croyance, foi*	الإيمان
Glauben, das	*belief*	*croyance*	الإيمان، الاعتقاد
Gnadenmittel	*means of grace*	*moyens de la grâce*	وسائل الرحمة، وسائل النعمة
Gnadensache	*matters of grace*	*affaire de grâce*	مسألة نعمة إلهية، مسألة رحمة إلهية
Gnadenwirkungen	*works of Grace*	*effets de la grâce*	آثار النعمة، آثار الرحمة
gnädig	*merciful*	*bienveillant, complaisant*	رحيم، منعم

gottesdienstliche Religion, eine	a religion of divine worship	une religion cultuelle	دين العبادات
Gottseligkeit	godliness	piété	التقوى
gute Lebenswandel, der	good life conduct	la bonne conduite	السيرة الحسنة
gutes Prinzip	the Good Principle	le bon principe	مبدأ الخير
Gütigkeit	beneficence	bonté	طيبة
Hang, der	propensity	penchant	نزوع
Heiliges	holy	saint, sacré	المقدّس
Heiligkeit	holiness	sainteté	قداسة
Himmelfahrt	ascension	ascension	الصعود إلى السماء
himmlische Gnade, eine	a heavenly grace	une grâce céleste	نعمة، رحمة سماوية
historisches Glauben	historical faith	foi historique	إيمان تاريخي، عقيدة تاريخية
Irrgläubiger, ein	heterodox	un hétérodoxe	ضالّ
Kampf, der	conflict	lutte	صراع
Ketzer, ein	a heretic	un hérétique	هرطقيّ، هراطقة
Kirchengehen, das	church-going	fréquentation de l'Eglise	الذهاب إلى الكنيسة
Kirchenglaube, der	ecclesiastical faith	foi d'Eglise	إيمان الكنيسة، إيمان كنسي، عقيدة كنسية
Kleinmütigkeit	pusillanimity	pusillanimité	عدم الشجاعة (في الدين)
Kleriker, die	the clergy	les clercs	القساوسة

Klugheit	*prudence*	*prudence*	فطنة، تعقل
Kultus, der	*worship*	*culte*	طقس، طقوس
Laien, die	*the laity*	*les laïques*	اللائكيون
Maxime des Tuns	*Maxim of action*	*maxime de l'acte*	مسلمة الفعل
Maxime des Wissens	*maxim of knowledge*	*maxime du savoir*	مسلمة المعرفة
Menschheit	*mankind*	*humanité*	إنسانية
Moral, die	*morality*	*morale*	الأخلاق
Moralität	*morality*	*moralité*	الخلقيّة
nachsichtlich	*with forbearance*	*tolérant, indulgent*	متسامح، متساهل
Naturzustand, der	*state of nature*	*état de nature*	حالة الطبيعة
Nebengeschäft (parergon)	*a by-work*	*affaire secondaire*	عمل تكميلي
Neigungen	*inclinations*	*inclinations*	ميول
Nichtstun	*doing nothing*	*le non-faire*	عدم الفعل
Obrigkeit	*authority*	*autorité*	السلطة
Offenbarung	*revelation*	*révélation*	وحي
Offenbarungsglauben	*revealed faith*	*foi révélée*	إيمان الوحي
öffentlich	*public*	*publique*	عمومي
Pfaffentum	*clericalism*	*sacerdoce*	كهنوت، بابوية
Pflicht	*duty*	*devoir*	واجب
Priester	*priests*	*prêtres*	كهّان
radikales Böse	*the radical Evil*	*le mal radical*	الشرّ الجذري

Ratschluss, der	*decree*	*décret*	قضاء
Rechtanspruch, der	*legal claim*	*légitime revendica-tion*	مطالبة مشروعة
Rechtfertigung	*justification*	*justification*	تبرير، تبرير الذمّة
rechtlichbürger-liche G., eine	*a juridico-civil S.*	*Une s. civile juridi-que*	مجتمع مدني قانوني
Rechtsgesetzen	*juridical Laws*	*lois de droit*	أحكام قانونية، قوانين حقوقية
Regierung	*government*	*gouvernement*	حكم
Reich Gottes	*Kingdom of God*	*Règne de Dieu*	ملكوت الربّ، مملكة الله
reines Religions-glauben	*pure religious faith*	*la pure foi reli-gieuse*	إيمان ديني محض
Religion, gelehrte	*learned religion*	*religion savante*	دينٌ عالِم
Religion, statutar-ische	*statutory religion*	*religion statutaire*	دين نظامي، دين أحكام الشريعة
Religionswahn, ein	*religious illusion*	*une illusion reli-gieuse*	وهم ديني
Richten, das	*judgment*	*l'acte de juger*	القضاء
Sachverwalter	*advocate*	*avocat*	الشفيع
Schriftausleger	*scriptural inter-preter*	*interprète de l'Ecriture*	مؤوّل الكتاب المقدس
Schriftgelehrsam-keit	*scriptural learning*	*science de l'Ecri-ture*	المعرفة بالكتاب
Schriftgelehrte, der	*scriptural Scholar*	*docteur de la loi*	العارف بالكتاب المقدس
Schuld, die	*fault*	*faute*	الدَّين، الذنب

schuldig oder unschuldig	*guilty or not guilty*	*coupable ou non coupable*	مذنب أو غير مذنب
Schuldigkeit	*indebtedness*	*culpabilité, charges d'obligation*	دينونة
Schwärmerei, die	*fanaticism*	*enthousiasme*	الحماسة الشديدة، الشطحات
seligmachende Glaube, der	*saving faith*	*la foi sanctifiante*	الإيمان المخلص
Seligmachung	*salvation*	*sanctification*	الخلاص
Sinnesänderung	*a change of heart*	*conversion*	تغيير ما بأنفسنا، أن يغيّر المرء ما بقلبه
Sitz der Seligkeit	*seat of salvation*	*séjour de la félicité*	مقام النعيم
Sprüche	*texts*	*sentences*	أحكام
statutarische Gesetze	*statutory laws*	*lois statutaires*	قوانين تنظيمية، تأسيسية، أساسية، نظامية
Stellvertreter	*substitute*	*remplaçant*	المعوّض
Stolz, der	*pride*	*l'orgueil*	كبرياء (المحمّديين)
Strafe, die	*punishment*	*peine*	عقاب
Streitende Kirche, die	*the church militant*	*l'Eglise militante*	الكنيسة المناضلة
Sünde, die	*sin*	*péché*	خطيئة
Tat, die	*act*	*action*	فعل
Taufe, die	*baptism*	*baptême*	التعميد
Torheit	*folly*	*sottise*	حمق
transzendente Fragen	*transcendent questions*	*des questions transcendantes*	مسائل مفارقة

	tions	cendantes	
Tugend, die	*virtue*	*vertu*	فضيلة
Tugendgesetzen	*laws of virtue*	*lois de la vertu*	قوانين الفضيلة
überschwengliche Ideen	*high-flown ideas*	*idées transcendantes*	أفكار فيّاضة، سابحة في الخيال
Ungläubiger, ein	*an unbeliever*	*un incroyant*	كافر
Unlauterkeit	*impurity*	*impureté*	عدم الصفاء
Urbild, das	*archetype*	*archétype*	نموذج
Verdammungsurteil	*judgment of condemnation*	*jugement de damnation*	حكم بالإدانة
Verdienst, das	*desert, merit*	*mérite*	الفضل
Verehrung	*veneration*	*adoration*	تعظيم
Verfassung	*constitution*	*constitution*	دستور
Verletzung des Gewissens	*violation of conscience*	*l'offense à la conscience*	اعتداء على الضمير
Vernunftreligion	*rational religion*	*Religion de la raison*	دين العقل
Verpflichtung	*covenant, obligation*	*obligation*	إلزام
Vielgötterei, Anarchie der	*anarchy of polytheism*	*anarchie du polythéisme*	فوضى الشرك
Vollkommenheit	*perfection*	*perfection*	كمال
Wahnglauben, ein	*illusory faith*	*foi illusoire*	إيمان وهمي
Wallfahrt nach Mekka	*pilgrimage to Mecca*	*le pèlerinage à la Mecque*	الحجّ إلى مكة

Waschen, das	*washing*	*les ablutions*	الوضوء، الاغتسال
Willkür, die	*will*	*arbitre*	مشيئة
Willkür; freie Willkür	*choice ; free choice*	*arbitre ; libre arbitre*	المشيئة؛ المشيئة الحرة
wohlgefallen	*well-pleasing*	*agréable (à Dieu)*	مرضيّ عنه (عند الله)
Wohlwollen	*beneficence*	*bienveillance*	الإحسان
Wollen / Können	*willing / ability*	*vouloir / pouvoir*	الإرادة/ الاستطاعة
Wundern, die	*the miracles*	*les miracles*	المعجزات
würdig oder nicht-würdig	*worthy or unworthy*	*digne ou indigne*	أهلٌ أو ليس بأهلٍ
Würdigkeit	*worthiness*	*dignité*	أهليّة

فهرس
الألفاظ والعبارات اللاتينية واليونانية

adiaphora	على مسافة متساوية بين الخير والشر
adiaphoron morale	لامبالاة من الناحية الخلقية
Aetas parentum, pejor avis, tulit Nos nequiores, mox daturos Progeniem vitiosiorem.	إنّ جيل آبائنا الذي هو أقلّ شأوًا من أجدادنا، قد أنجب فينا أبناءً أكثر شرًّا، وهم سوف ينجبون يومًا ما خلفًا أكثر سوءً
animalculorum spermaticorum	مخلوق منوي
Annotationes quaedam Theologicae.	بعض الملاحظات اللاهوتية
arcana	مكنونات
argumentum a tuto	مسلّمة الضمانة (يشبه رهان المعري أو باسكال)
Asträa	ربة العدل في الميثولوجيا اليونانية
bene moratus	أخلاق حسنة
benevolentiae	الإحسان
Brabeuta	حكم (باليوناني)
casus conscientiae	حالة متعلقة بتأنيب الضمير،
Christus	قضية ضمير،
compellite intrare	أجبرهم على الدخول (إنجيل لوقا 14، 23)
concupiscentia	رغبة معتادة
corruptio	الفساد
culpa	خطأ، ذنب غير مقصود

cultus	عبادة، خدمة كنيسة
cultus spurius	خدمة سيّئة، عبادة باطلة
devotio spuria	إخلاص زائف
dolus	ذنب مقصود
dolus malus	مكر شرير
dominium utile	الإقطاع
dominus directus	المالك المباشر
est status belli	هي حالة حرب
exeundum esse e statu naturali	ينبغي على المرء أن يخرج من الحالة الطبيعية
fides elicita	إيمان معتنق بشكل حر
fides historice elicita	إيمان معتنق بشكل تاريخي
fides imperata	إيمان مأمور به، إيمان مطلق
fides ingenua	إيمان الرجل الذي وُلد حرا وليس عبدًا
fides mercenaria, servilis	إيمان المرتزقة، إيمان العبد
fides sacra	الإيمان المقدس، العقيدة المقدسة
fides servilis	إيمان العبودية، إيمان مطيع بشكل أعمى
fides statutaria	إيمان الوحي، إيمان الشريعة
finis in consequentiam veniens	غاية حادثة على جهة النتيجة
fragilitas	الوهن، الهشاشة
Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, Vix ea nostra puto	أمّا عن الجنس البشري وعن أسلافنا وما لم نستطعه من عند أنفسنا، فإنّه من الصعب أن ننظر إلى ذلك بوصفه شيئا صنعناه بأيدينا.
imperium	حكم، هيمنة

impuritas, improbitas	عدم الصفاء
in adjectio	بالإضافة إلى ذلك
in hypothesi	في الفرضية، على الصعيد الذاتي
in potentia	بالقوة
in thesi	على الصعيد الموضوعي
ministerium	خدمة
ministri	خدّام، خدَم
moraliter bonus	خيّر أخلاقيًا
Mutato nomine de te fabula narratur	غيّر الأسماء، وسترى أنّ القصة تتحدّث عنك
mysterium	سرّ مقدّس
natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens	أمة تلهث وراء اللاشيء، لا تفعل شيئًا لأنّها تفعل أشياء كثيرة
nexu effectivo	رابطة فاعلية
nexu finali	رابطة الغائية
officiales	موظفون
officium liberum	عمل حر، واجب حر، عبادة حرة
officium mercenarium	عمل مرتزق، عبادة العبيد
officium sui generis	واجب أو عمل من نوع مخصوص
omnipraesentia phaenomenon	ظاهرة حاضرة في كل مكان، حضرة إلهية كلية في الظواهر
omnitudo collectiva	اتحاد كوني
opus operatum	خدمة إجبارية، العمل الواجب
ovulorum	بويضة

Paraklet	البراقليط، المعزّي، لقب الروح القدس
Parerga	الحواشي، الإضافات، الزخارف
Parergon	حاشية، . . .
peccatum derivativum	خطيئة فرعية، مشتقة
peccatum in potentia	خطيئة بالقوة
peccatum originarium	خطيئة أصلية
perversitas	التقلب
Phalaris licet imperet ut sis Falsus, et admoto dictet perjuria tauro.	فالاريس يمكن أن يأمر بأن تكون كاذبًا ويطلب منك أن تحنث في يمينك وهو يجرّ الثور.
Pietismus	التقوية
propensio	التروع
quod dubitas, ne feceris!	إن كنت في شكّ فلا تفعل
reatus	دين، ذنب فطري
regnum divinum pactitium	مملكة قائمة على عهد ربّاني
religio	دين
res integra	شيء لا يزال على كماله ؛ شيء جديد تمامًا لم يُلمس
salto mortale	القفزة المميتة
Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos, si sanari velimus, adjuvat	نحن نعاني من شعور يمكن الشفاء منه، وبما أنّ طبيعتنا قد أُحسن إعدادها، فمتى أردنا أن نشفى، هي يمكن أن تساعدنا.
secreta	أسرار
secundum quid	وفقًا لشيء ما
servilis	ذليل، عبودي
simpliciter	ببساطة، من دون تحديد (في الفلسفة ضدّ عبارة «وفقًا لشيء ما» محدد)

status hominum naturalis est bellum omnium in omnes	*إنّ حالة الطبيعية للبشر هي الحرب الكلّ ضدّ الكلّ*
status juridicus	حالة قانونية
tantum religio potuit suadere malorum	كم منح الدين من ألقاب سيّئة
universitas vel omnitudo distributiva	كونية بالنسبة إلى كل واحد من الناس، كلّية التوزيع للجميع
utiliter	بفائدة
vertus noumenon	الفضيلة الباطنة، فضيلة عقلية
vertus phaenomenon	الفضيلة الظاهرة، فضيلة إمبيريقية
Vitiis nemo sine nascitur	لم يولد أحد من دون رذائل
vitiositas pravitas	الخبث
impuritas	عدم الصفاء
improbitas	عدم التراهة
factum phaenomenon	معطى في الزمان، واقع في عالم الظواهر
complacentiae	الإعجاب
Papa, παπα	البابا
Haeretici	هرطقي
Manichaei	مانوي
χατ'αλθειαν, *kat alétheian*	في حقيقته، في ذاته
μεταβασις εις ἀλλο γενος *metabasis eis allo génos*	قفزة جبّارة، تغيير نوعي

عناصر ببليوغرافيا
(حول فلسفة الدين لدى كانط)

1) Adams, Robert Merrihew, "Original Sin : A study in the Interaction of Philosophy and Theology", ***in The Question of Christian Philosophy Today,*** *Francis J. Ambrosio (ed.), New York: Fordham University Press.*

2) Bohatec, Josef. ***Die Religionsphilosophie Kants in die "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft",*** *mit besonderer Berücksichtigung in der theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938.*

3) Bruch, Jean-Louis, ***La philosophie religieuse de Kant,*** *Paris: Aubier, 1968.*

4) Byrne, Peter, Kant on God. Aldershot, Ashgate, 2007.

5) Davidovich, Adina, ***Religion as Province of Meaning. The Kantian Foundations of Modern Theology,*** *Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993.*

6) Despland, Michel, ***Kant on History and Religion,*** *Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973.*

7) Di Giovanni, George, "Translator's Introduction", in: ***Religion and Rational Theology,*** *Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 41-54.*

8) Eisler, Rudolf. : Kant-Lexikon.Berlin 1930; Reprint: Olms, Hildesheim 1984

9) Firestone, Chris L. and Nathan Jacobs, ***In Defense of Kant's Religion,*** *Bloomington: Indiana University Press, 2008.*

10) Firestone, Chris L. and Stephen Palmquist (ed.), ***Kant and the New Philosophy of Religion,*** *Bloomington: Indiana University Press, 2006.*

11) Fischer, Nobert (ed.), ***Kants Metaphysik und Religionsphilosophie;*** *Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.*

12) Fischer, Nobert (Hrsg.): ***Kant und der Katholizismus - Stationen einer wechselhaften Geschichte,*** *Herder Verlag, Freiburg 2010*

13) Fischer, Norbert und Forschner, Maximilian (Hrsg.): ***Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants,*** *Herder Verlag, Freiburg 2010*

14) Green, Ronald M., ***Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief, New York: Oxford, 1978.***

15) Greene, Theodore H., "The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion", in: ***Religion within the Limits of Reason Alone.*** *Theodore M. Green and Hoyt H. Hudson (eds.), New York: Harper and Row, 1960, pp. ix-lxxviii.*

16) Habermas, Jürgen, ***Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufätze*** *Frankfurt/Main: 2005*

17) Heidemann, Dietmar & Engelhard, Kristina (Hrsg.): Warum ***Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart.*** *de Gruyter, Berlin/New York 2004*

18) Hollmann, Georg, ***Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants,*** *Hall a. S., Königsburg, 1899.*

19) Jansen, Bernhard. ***Die Religionsphilosophie Kants:*** *Geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch geürdigt. Berlin u. Bonn, 1929.*

20) Lutz-Bachmann, Matthias, "Religion nach Religionkritik", in: ***Theologie und Philosophie,*** *2, 2002, S. 374-388.*

21) Ricken, Friedo and FranÓois Marty (ed.), ***Kant über Religion,*** *Stuttgart: Kohlammer, 1992.*

22) Rossi, Philip J. and Michael Wreen (ed.), ***Kant's Philosophy of Religion Reconsidered,*** *Bloomington: Indian University Press, 1991.*

23) Savage, Denis, "Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil", in: Rossi, Philip J. and Michael Wreen (ed.), ***Kant's Philosophy of Religion Reconsidered,*** *Bloomington: Indian University Press, 1991, pp. 54-76.*

24) Schweitzer, Albert. ***Die Religionsphilosophie Kants.*** *Die Kant Religionsphilosophie*

25) Stephen, Palmquist. ***Kant's Critical Religion:*** *Volume Two of Kant's System of Perspectives. Ashgate, 2000*

26) Thiede, Werner (Hg.): ***Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie,*** *Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2004,*

Von der ***Kritik der reinen Vernunft*** *bis zur* ***Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.*** *Freiburg, Leipzig und Tübingen 1899. Réimpression: Hildesheim 2011.*

27) Wimmer, Reiner, ***Kants kritische Religionsphilosophie,*** *Berlin-New York: De Gruter, 1990.*

28) Wood, Allen, ***Kant's Moral Religion,*** *Ithaca and London: Cornell University Press, 1970.*

29) Yandell, Keith E., "Who is the True Kant ?", in: ***Philosophia*** *Christi, 9: 81-97.*

30) Yovel, Yirmiahu, ***Kant and the Philosophy of History,*** *Princeton: Princeton University Press.*

الكتاب

لقد فقد النقاش العقدي حول نقد الدين طرافته. وآن الأوان لتدشين النقاش المدني الكبير حول نقد الحرية في مسائل الضمير. لم يعد السؤال عن العقيدة تفتيشًا ولا تكفيريًّا من قبيل: هل أنت مؤمن أم لا...؟ أو من أيّة ملّة ؟ أو على أيّ مذهب أنت ؟ بل صار سؤالًا حيويًّا وعموميًّا عن آداب الرجاء المناسبة لطبيعتنا البشرية، من جنس: كيف يكون إيمان الأحرار في ظلّ دولة مدنية؟ وأيّ دين هو أقدر على ترسيخ حقوق الحياة الحرة في الكرامة وفي الاحترام الكوني ؟ وخاصة: كيف نعيد إلى الدين الأصيل قدرته على الحرية الموجبة ؟

- لا يمكن لديانة المعتقدات والطوائف أن تدّعي لنفسها احتكار أيّ ضرب من الخلاص أو الوعد بأيّ وسائل رحمة خاصة بأتباعها تُنعم بها عليهم دون غيرهم من سائر البشر. كما أنّه لا يمكن لأيّ دولة أن تدّعي أنّ شعبًا من الشعوب لم ينضج بعد لحريته الدينية.

- وحده دين قائم على العقل البشري الكوني أو لا يتناقض معه يحقّ له أن يدعو الإنسانية المستنيرة إلى التحلي بإيمان حرّ لا فضل فيه لأيّ مناسك على أخرى إلّا بمدى قدرتها على الاستجابة الأخلاقية المناسبة للمعايير الكونية للعيش الكريم. إذ وحده مؤمن حرّ بإمكانه أن يكون مواطنًا صالحًا. ولا خوف على الدين من دولة الحرية.

- تلك هي بعض ملامح الحداثة الدينية التي أشار إليها كانط في هذا الكتاب وحثّ العقول المعاصرة على النهل منها دون توجّس أو وجل.


ISBN 978-614-418-118-8

